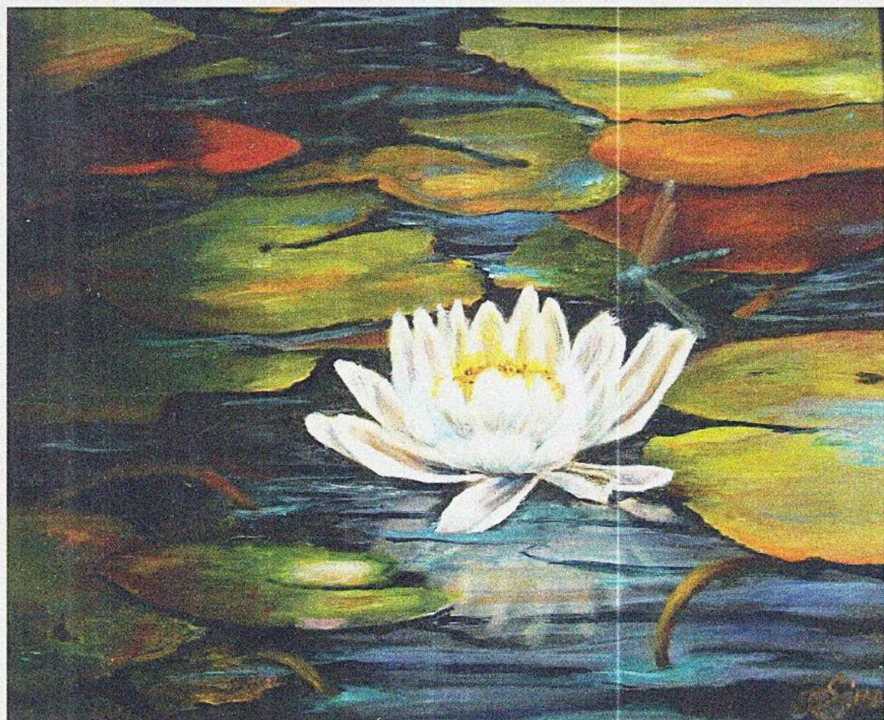
المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

الفلسفة والسعادة



إعداد: ليزا بورتولوتي

ترجمة وتقديم: أحمد الأنصاري

مراجعة: حسن حنفي

2024

الفلسفة والسعادة

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2024
- الفلسفة والسعادة
- ليزا بورتولوتى
- أحمد الأنصارى
- حسن حنفى
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:
Philosophy and Happiness
Edited by: Lisa Bortolotti

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

الفلسفة والسعادة

إعـــــداد: ليزا بورتولوتي

ترجمة وتقديم: أحمد الأنصاري

مراجعــــة: حسـن حنفـي



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

بورتولوتى ، ليزا

الفلسفة والسعادة / إعداد : ليزا بورتولوتى ، ترجمة وتقديم : أحمد الأنصارى ، مراجعة : حسن حنفى

ط١ ، القاهرة – المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٣

٣٩٦ ص ، ٢٤سم

١ – السعادة (فلسفة)

(أ) الأنصارى ، أحمد (مقدم ومترجم)

(ب) حنفى ، حسن (مراجع)

(ج) العنوان ١٣١,٣

رقم الإيداع ٢٠١٢ / ١٧٦٤٧
الترقيم الدولى : I.S.B.N 978- 977-718 -067-2

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

مقدمة المترجم

تُعتبر السعادة من الموضوعات التى يصعب تحديد معالمها، وأين تبدأ وأين تنتهى بداية من تعريفها وانتهاءً بأنواعها وأشكالها وأساليب تحققها أو الحصول عليها. وعلى الرغم من أنها مطلب إنسانى، توصف بأنها غاية يسعى لها الناس جميعًا، فمن الصعب تعميمها. وقد يوجد من لا يرغبها أو يبحث عنها، ويرى أن التفكير فيها مضيعة للوقت. ولا يجب الاهتمام بها أو الالتفات إليها، بل قد يراها البعض نوعًا من الترف أو الضحالة الفكرية. لذلك تبدأ صعوبة الموضوع من بداية تناوله. هل السعادة رغبة إنسانية عامة أم ترتبط بالحياة فتوصف حياة ما بأنها سعيدة وأخرى بأنها تعيسة؟ هل هناك علاقة بين معنى السعادة ومعنى الحياة أو ما توصف بأنها حياة ذات معنى أو هدف؟ هل ترتبط السعادة بالخير، فتصبح الحياة الخيرة حياة سعيدة؟ هل توصف لحظات الحياة كلها أو الحياة كلها بالسعادة أم بعض لحظاتها؟ كذلك قد تثير السعادة ذاتها أسئلة عديدة. هل تعد وهمًا إنسانيًّا يُقنع الإنسان نفسه بأنه يرغبها لذاتها، وتهرب منه حين يعيش لحظاتها أم أنها وسيلة لغاية أبعد منها؟ هل تُعد مفهومًا قائمًا بذاته أم لا بد من وجود التعاسة والألم والمعاناة حتى نشعر بالسعادة؟ هل ترتبط بالظروف النفسية للفرد وبحالته الصحية أم بالظروف الخارجية والموضوعية والمجتمع والحالة الاقتصادية؟ وإذا ما ارتبطت بالفرد هل السعادة حسية أم عقلية؟ قناعة ذاتية داخلية أم تتأثر بالخارج والظروف الموضوعية؟ هل تتأثر سعادة المرء بقدر معارفه وحكمته

وخياراته فى الحياة أم ذلك كله لا قيمة له. فليست السعادة إلا هبة إلهية، ومنحة تهبها الآلهة لمن تشاء؟

ينقسم الكتاب إلى قسمين: يتناول القسم الأول علاقة السعادة بمعنى الحياة وهدفها، وهل السعادة عامة أم لحظية، وعلاقتها بشكل الحياة وصورتها والخلود والرفاهية. ويعرض القسم الثانى لعلاقة السعادة بالحالات العقلية ودور التفكير فى علم النفس الإيجابى، والإدراك ومعرفة الآخرين ومراقبة الوجوه. ثم يناقش المقصود بسياسات السعادة، والشعور بالرضا النفسى، وسياسات النفس، وعلاقة السعادة بخيارات الحياة وأخيرًا علاقة الحكمة بالسعادة. ويمكن القول إذا أردنا وصفًا لأهم الموضوعات فى القسمين إن معظمها قد دار حول المفاهيم الذاتية والموضوعية للسعادة، وعلاقة الوجود الحقيقى بالسعادة والأزمة الإنسانية، وأخيرًا علاقة الحجج والمذاهب الفلسفية بالمعطيات التجريبية الناتجة من دراسة السعادة.

اتجه كل مؤلف من المشاركين فى الكتاب إلى استخدام مصطلح معين للتعبير عن "السعادة". يعتقد أنه المفهوم الأكثر شمولا لكل المفاهيم والمعانى الأخرى للسعادة. ولئن كانت هناك مرادفات عديدة لكلمة السعادة مثل الرفاهية، وطيب الحال، والحياة الخيرة، والفرح، والمتعة، واللذة، والبهجة، والسرور، والانشراح، ومعانى كبيرة أخرى، فإن كلمتى "السعادة" و"الرفاهية" كانتا الأكثر استخدامًا[١]. وعلى الرغم من أن كل مؤلف قد برر سبب استخدامه لكلمة معينة أو تفضيله لمفهوم معين للسعادة أو قارن بين مفهومه والمفاهيم الأخرى، فإن الاتجاه العام تذبذب بين استخدام المرادفات دون إشارة لأى اختلافات جذرية بينها، ولم يتم الاستقرار على مصطلح واحد من

(١) السعادة Happiness، والرفاهية Wellbeing.

بين هذه المصطلحات للتعبير عن فكرة السعادة رغم إعلان المؤلف عن سبب تفضيله لمصطلح عن آخر.

انتهجت بعض الأبحاث المنهج التجريبى، واعتمدت على الأمثلة الواقعية المستمدة من الحياة الواقعية المعاشة، ومن تجارب أصحاب الحالات المرضية والنفسية ومعرفة كيف تعاملوا مع الأمراض واستمروا فى حياتهم. ويبدأ المؤلف بغرض أساسى أو فكرة رئيسية حول مفهوم السعادة، ويحاول إثباتها بالرجوع إلى شهادات مجموعة من الأفراد أو يومياتهم. فالحياة تجربة، وليست الفلسفة إلا سرد خبرات الأفراد التى يمكن الاستفادة منها. فيفرض المنهج البرمجاتى نفسه، حيث لا قيمة لفكرة إلا بعد تجربتها فى الواقع. ويتم التخلص من الآراء الميتافيزيقية الخالصة حول مفهوم السعادة على الرغم من أن موضوع السعادة ذاته مفهوم ميتافيزيقى. كذلك يلاحظ استخدام بعض الأبحاث لمنهج الاستبطان الذاتى وملاحظة الإنسان لنفسه. يفرض منهج "الظاهريات" نفسه، حيث يتم تناول دراسة الخبرة فى الشعور ذاته مباشرة، وتختفى الوقائع، ويتم النظر للمدركات الحسية مباشرة داخل الذات الإنسانية. وعلى الرغم من ملاءمة منهج الاستبطان أو المنهج الظاهرياتى لدراسة المشاعر الإنسانية التى يُعد الشعور بالسعادة جانبًا مهمًا منها، ويحررها من الدراسات التجريبية والنفسية التى ينتهجها علم النفس، فإن هذه المناهج الذاتية التى تعتمد على صاحب الحالة الشعورية يصعب وضع معيار لمدى صحتها وصلاحيتها. فالنتائج مفتوحة، ولا يوجد معيار واضح للحكم على صلاحيتها أو تقييم نتائجها.

تميزت هذه الأبحاث بدراسة مفهوم السعادة دراسة تحليلية مباشرة بوصفه مفهومًا مستقلاً بذاته. لم تربطها كما فعل أفلاطون بمفهوم الكمال أو كما ردها أرسطو للأخلاق والفضيلة أو عبر عنها بنتام بمفهوم اللذة أو الرفاهية

أو بتحقيق الذات فى الفلسفات المعاصرة. اتجهت الدراسات إلى تفنيد ردها إلى عنصر واحد يمكن أن تتحقق فيه. كما لم تكتف بدراستها فى المذاهب الفلسفية أو من خلال الدراسات النفسية فقط وإنما حاولت الجمع بين كل هذه المناهج المختلفة لدراستها. لم تنظر إليها من منظور سياسى أو اجتماعى أو اقتصادى فقط وإنما من منظور يضم كل هذه الجوانب دون إهمال لحياة الإنسان الباطنية. كما تناولت دراسة "معنى الحياة"، فدائمًا ما توصف الحياة بأنها سعيدة أو تعيسة دون الاتجاه لدراسة قيمتها وهدفها وأنماطها. ونادرًا ما نجد فى تاريخ الفلسفة دراسة لصور الحياة وجودتها. اهتم الفلاسفة بدراسة الخلق والقضاء والخلود وأهملوا ما بينها أى دراسة الحياة ذاتها. ولئن كانت فلسفة الحياة من الفلسفات المعاصرة التى انتقدت العقل لحساب اللامعقول سواء فى الشعور أو فوق الشعور أو فى إرادة الحياة وقوتها، فإنها لم تتجه لتحليل معناها ومتى يصبح لها معنى أو قيمة أو توصف بأنها جديرة بأن نحياها.

أهملت هذه الدراسات دور الأديان تمامًا. ولم تشر إلى المعانى الدينية للسعادة، فالأديان تهتم بمفهوم السعادة أو بمفهوم الخلاص أو النجاة، والسعادة لا تتحقق إلا فى الآخرة، واتجهت إلى الدراسات التجريبية والنفسية والاجتماعية. فالسعادة ترتبط بحياة الفرد الواقعية وبعلاقته بذاته وبالآخرين. بل أثبت بعضها أن ربط السعادة بالخلود مسألة لا قيمة لها. فقد يكون الخلود سببًا لمعاناة المرء وتعاسته، وشعوره بالفناء سببًا لسعادته. وليس هناك سعادة حقيقية إلا فى مواجهة الحياة ومشكلاتها. فأكدت هذه الدراسات على أن السعادة ليست مفهومًا فارغًا وإنما متضمن فى نقائضه. فهناك سعادة فى المعاناة والمرض واليأس إلى آخر المفاهيم التى تُعتبر مناقضة لمفهوم السعادة. ليست هناك طرق محددة لاكتسابها أو وسائل تساعد على تحقيقها

كما حاول "رسل" عرضها فى "كيف تكسب السعادة؟". وإنما السعادة قائمة فى حياة كل فرد يستطيع أن يستمدها من المواقف المبهجة والمحزنة، تتحقق فى كل شيء ولا معنى لها بذاتها. ليست قاصرة على الأغنياء والأصحاء وأصحاب الحياة السهلة دائمًا. يستطيع أن يتمتع بها الفقراء والمرضى وأصحاب المعاناة. ليست السعادة الحقيقية سعادة "أرسطو" الخالية من العقبات وإنما سعادة الألم والكفاح ومحاولة تحقيق الأهداف التى نحيا من أجلها. ليست سعادة سماوية وإنما سعادة دنيوية ومشروعًا لا يكتمل.

لم تتطرق الدراسات إلى أثر العادات والتقاليد الاجتماعية على شعور المرء بالسعادة أو الرفاهية، بل تتطرق معظمها إلى الاهتمام بمقاييس الدخل القومى أو بالجانب الاقتصادى بصفة عامة، وإلى استخدام منهج الإحصاء ونسب السكان والمقارنة بين المجتمعات. وأهملت دائرة الحياة الاجتماعية والقيم والعادات الاجتماعية. فقد يكون الآخرون هم الجحيم. كذلك لم تتطرق الأبحاث إلى دراسة مشاعر الإنسان المحتلة أرضه أو من يحيون حياة القمع والاستبداد والظلم أو من يتعرضون للتمييز العرقى والتفرقة العنصرية أو شعور الأقليات المضطهدة. فتلك مظاهر تلقى بظلال التعاسة والشعور بالمذلة والإهانة. والحقيقة أن محاولة تحليل هذا الموقف وإثبات أنها لا تخلو من السعادة يُعد تزييفًا للحقيقة، وهروبًا من المواجهة الحقيقية. لقد أهملت المعدّة للكتاب عرض أى بحث عن أثر مظاهر التخلف على سعادة الفرد وحياته. ولئن برر أحد المؤلفين وجود المعاناة والمأساة والأمراض وإمكانية أن يحيا الإنسان حياة سعيدة رغم وجودها، فإنه لم يناقش مشكلة شعور الفقراء والمظلومين اجتماعيًا وسياسيًا، فسقط الفقراء والمظلومون من حساب الرفاهية والسعادة.

من الواضح أن هذه المقالات موجهة لمجتمعات الرفاهية، وتقصد بالإنسان إنسان الغرب المتحضر الذى تتوافر أمامه فرص العمل والحياة السهلة، ويتمتع بالصحة. تحاول أن تبين لهذا الإنسان أن السعادة أمامه ولكنه لا يدركها أو يلتفت إليها. تدافع عن نمط الحياة الغربية، وتحاول أن تثبت أن حضارة الغرب أفضل الحضارات ونهاية التاريخ. فإذا ما شعر الإنسان بأنه فاقد للشعور بالرضا والطمأنينة، وازداد شعوره بالقلق والشقاء، وزادت ظواهر الانتماء الجماعى فى أمريكا واليابان، ودعمت ظاهرة الانتماء الفردى فى السويد التى تتمتع بأعلى مستوى للمعيشة، فذلك يعود إلى الذات الإنسانية وطبيعتها وفى الإنسان ذاته وليس فى النظام الاقتصادى أو السياسى أو فى طبيعة الحضارة الغربية.

لم يحظ مفهوم السعادة فى عالمنا العربى باهتمام كبير سواء فى الأدبيات الحديثة أو فى تراثنا القديم باستثناء، رسالة كيمياء السعادة للغزالى، وبعض كتب التصوف وكلها تناقش السعادة الدينية، وإن كان هناك بعض الرسائل فى علم الاجتماع، فكلها تبتعد عن المجال التطبيقى والعملى. ويمكن رد ذلك إلى سببين: الأول إهمال دراسة كل ما يتعلق بهذا المفهوم مثل دراسة المشاعر والرغبات والأمانى والطموحات. ولم يتم التوفيق بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة ورد الاهتمام بها إلى الفساد الخلقى. كذلك لم تظهر الدراسات التى تهتم بدراسة الحياة الإنسانية الواقعية أو جودتها ومعناها. وحدث ذلك إما بسبب النظرة الدينية المتشائمة التى لا تهتم إلا بالحياة الآخرة أو بسبب اكتفاء الدراسات بالمعايير الغربية للحياة وجودتها وإهمال الفروق الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. انشغل الناس بالبحث عن قوت الحياة ومقاومة الفساد والظلم والبحث عن مخرج. فالبحث عن السعادة ترف. ولم يختلف الوضع فى الدول العربية الغنية عنه فى الدول الفقيرة

نسبيًا؛ إذ تعانى هذه الدول من المشكلات نفسها وإن كانت المستويات مختلفة. وكما غاب مفهوم "الفرد" و"الحياة" غاب مفهوم الحرية. ربما بسبب شدة القهر ورسوخ الظلم أو بسبب الخوف من الحرية وما يترتب عليها من مسئولية، والرغبة بالتمسك بالقديم بدعوى الحفاظ على الاستقرار. لقد أجابت ثورة ٢٥ يناير المصرية فى عام ٢٠١١ على هذه التساؤلات. وربما فى ظل عهد جديد من الحرية والديمقراطية نستطيع إدراك قيمة الفرد ورفاهيته وسعادته.

د.أحمد الأنصاري

القاهرة ٢٠١١/٣/٢٥

تمهيد

يعتبر الإدراك العام الفلسفة الميدان الذي يضم الحكمة والمعرفة. ويعد تقديم الإجابات لكل الأسئلة المثارة حول معنى الحياة والسعادة أحد أهدافها الرئيسية. ومع ذلك تجاهل فلاسفة التحليل المعاصرون كل الأسئلة المتعلقة بموضوعي السعادة والمعنى على الرغم من أن البحث في مثل هذه الموضوعات المتعلقة بالحياة السعيدة وحدود الرفاهية الذاتية كان من الموضوعات التقليدية للبحث الفلسفي في الفلسفات القديمة والحديثة.

لقد تغيّر الوضع الآن. بدأ الاهتمام بالبحث في العلوم الاجتماعية عن معايير السعادة ومعنى الحياة. واتجه الفلاسفة إلى تحليل العلاقات المتداخلة بين الرفاهية الذاتية والمقاييس الموضوعية للحياة الخيرة، بين السعادة والفناء، والسعادة والاختيار، والسعادة والصحة، بين التوازن الدقيق، بين تحقيق المرء للسلام الذاتي والدخول في الوقت نفسه في مجموعة من التفاعلات المثمرة مع الآخرين. يناقش المشاركون في هذا الكتاب الحاجة إلى وضع أي خطاب لمعنى السعادة بين الاهتمامات الإنسانية الملحة، وتوضيح علاقته بالإمكانات الإنسانية الأخرى والظروف. يتم التساؤل عن كيفية ظهور السعادة وكيف يتم التعبير عنها. هل تظهر السعادة إن لم تكن هناك أهداف يتم السعي لها؟ كيف تتأثر السعادة بالعلاقات الإنسانية، وبالمرض، وبالعوامل الثقافية الأخرى؟ هل تعني فقط مجرد الشعور بالرضا؟ أم مجرد شعور مؤقت أم طريقة دائمة في الحياة؟ أينتج التأمل الشعور بالسعادة؟ هل وجود ظاهرة الموت أمر ضروري لها؟ يثير الناس مثل هذه الأسئلة حين يقفون

عند التساؤل حول ما يشعرون به، وكيف تسير حياتهم، وكيف تكون إذا ما قاموا باختيارات أخرى غير تلك التي اختاروها أو نظموا حياتهم وفقا لقيم مختلفة عن تلك التي اختاروا تنظيم حياتهم وفقا لها. حاول المشاركون الإجابة عن تلك الأسئلة بمناهج مختلفة من بينها منهج التحليل للحدوس الشائعة عن الأشكال المختلفة لأنماط الحياة الواقعية والمتخيلة، ولأنواع الأفكار التي نتجت من تفسير الدليل التجريبي الذي ظهر من دراسة علم النفس والاقتصاديات.

ثم الاهتمام بموضوع السعادة خارج الدائرة الأكاديمية. انتبه صناع السياسة، والعاملون بالتربية والإعلام لأهمية دراستها. وشكلت أهمية فهم انفعالات الإنسان وردود الأفعال المناسبة لها وكيفية التحكم فيها في أثناء النكسات، والتي اهتم بها علماء علم النفس الإيجابي أساسا للدعوة لتدريس السعادة في مدارس المملكة المتحدة. ولقد تبنى العالم الاقتصادي "ريتشارد ليارد" هذه الدعوة وتم تطبيق البرنامج الذي وضع في الولايات المتحدة للأطفال في سن الحادية عشرة في عام ٢٠٠٨م في اثنين وعشرين مدرسة في المملكة المتحدة. وتم تقييمه وبيان مدى كفاءته بواسطة لجنة من مدرسة لندن الاقتصادية. يوضح هذا الكتاب التغيرات التي طرأت على مفهوم السعادة في ضوء هذه التطورات، وكيف حدث تزاوج بين هذا الاهتمام المتجدد بالسعادة والمناقشات الفلسفية التقليدية عن الحياة ذات المعنى والخبرة.

جاءت المقالات المشاركة كلاً على حدة دون أي ترتيب. ومع ذلك نلاحظ ارتباطها ببعضها بعضا، وتقدم لنا قصة العلاقة بين السعادة والظروف السيئة ومعنى الحياة (الجزء الأول). وتبين لنا المدى الذي يمكن أن تشارك به المعرفة في الحالات العقلية للذات وللآخرين في كشف السعادة

وتحقيقها (الجزء الثاني). كان من الممكن ترتيب هذه المشاركات كما لو كان هناك موضوع رئيسي تدور حوله. يهتم مثلا لفيف من المشاركين بالمقارنة بين المفاهيم الذاتية والموضوعية للسعادة (ميتز، كوتنجهام، دنكان). ويهتم البعض الآخر بتحديد الشروط الضرورية للوجود الحقيقي والسعادة والذي يعالج في الوقت نفسه الأزمة الإنسانية (كوتنجهام، تابنسكي، جيمس، كيجلي، هاريس، كاريل، مارتن، لنيمان، فيرنانديز، تاديوس). ويهتم فريق ثالث بدراسة العلاقة بين الحجج الفلسفية والمعطيات التجريبية في دراسة السعادة (كاريل، مارتن، دنكان، زامونر، أنجنر، تاديوس). أبدأ عرض كل مقال من المقالات المشاركة بتقديم مختصر. ولفت الانتباه لمواضيع الاتساق أو التناقض في فكر المؤلف.

وآمل أن يدفع الوعي بالأفكار المعروضة في هذا الكتاب إلى شحذ السلوك النقدي تجاه الأفكار المتسرعة وغير المنطقية حول مصادر السعادة وإعادة دراستها مرة أخرى.

الجزء الأول

السعادة والحياة ذات المعنى

يناقش المشاركون في الجزء الأول من هذا الكتاب موضوع العلاقة بين السعادة والحياة ذات المعنى. وما إذا كان طول العمر واعتلال الصحة أو الصور الأخرى للمعاناة يمكن أن تقلل من السعادة أو تزيدها أو تؤثر على معنى الحياة وتحط أو تعلي من شأنها. **في الفصل الأول:** يحدد "ميتز" المسألة أولا، ثم يقوم بترتيب المفاهيم المتعلقة بها محاولا اكتشاف الفرق بين السعادة (بمعنى الرفاهية الذاتية للفرد ومعنى الحياة). **وفي الفصل الثاني:** يوضح "كوتنجهام" الأحكام المتعلقة بالسعادة مؤكدا أنها ليست أحكامًا عن مراحل زمنية محددة من حياة الشخصية، بل أحكامًا لها صفة تاريخية وترتبط بمفهومي القيمة والمعنى. **وفي الفصل الثالث:** يرفض "تابنكسي" النظرة الأرسطية بأن الحياة عظيمة الشأن والحياة الفاضلة تشكلان دائما نوعا من الانسجام والوحدة، موضحا بأن المتع الحقة سريعة الزوال، وتتأتى من الإحساس أن المأساة قد تم تجنبها والتغلب على نتائجها أو بأنها لم تحدث بعد. وتتمثل المتعة الحقيقية في الانتصار على شدائد الحياة ومخاطرها. **وفي الفصل الرابع:** اتفق "جيمس" مع "ميتز" على انفصال مفهومي السعادة والمعنى عن بعضهما بعضا ولكنهما أكدا في الوقت نفسه على أنهما متداخلان إلى حد ما حين يتعلق الأمر بممارسة الحياة. وبيّن "جيمس" كما فعل كل من "تابنكسي" و"كوتنجهام" القيود المفروضة على الوضع الإنساني بالنسبة "للسعادة" و"المعنى". وأكد على أن ظاهرة "الفناء" ضرورية للحياة.

ودافع عن الحجة التي ساقها "برنارد ويليم" للتأكيد على هذه الفكرة بأن الحياة الخالدة حياة مملة خالية من التحديات التي تناولتها الأدبيات الفلسفية المعاصرة ويستحيل تغييرها أو إصلاحها. **وفي الفصل الخامس:** ناقش "كويجلى" و"هاريس" مفهوم الفناء ودور قصر الحياة في تحقيق السعادة والمعنى ولكنهما وصلا إلى نتيجة مختلفة عن تلك التي وصل إليها "جيمس". إذ بدآ من التأكيد على أن "الوجود" مفهوم ضروري للسعادة، ودافعا عن بعض الأسباب الأخلاقية التي تفرض تأييد الدعوة لإطالة مدة الحياة. **وفي الفصل السادس:** قدمت "هافي كاريل" تفسيرا ظاهراتيا لمجموعة من المعلومات والمعطيات. بينت فيه أن أصحاب الأمراض المزمنة والمصابين بعجز دائم يمكن أن يشعروا بالسعادة. كما اهتمت بعرض بعض الأمور المهمة للحفاظ على الصحة، ووضحت أن مواجهة الشدائد والاستجابات الخلاقة تجاه المصائب تساعد على التغلب عليها. وتساهم في خلق السعادة وشعور الفرد بقيمته الذاتية. **وفي الفصل السابع:** انطلق "مارتن" من الملاحظات نفسها التي بدأت منها "كاريل" مؤكدا أن من يعاني المصائب والشدائد والمرض ليس بالضرورة إنسانا تعيسا أو بائسًا، ووضع تفسيرا استمده من الحالات الواقعية في الحياة يشرح فيه كيف يستطيع الناس التعايش مع المعاناة الجسدية والعصبية.

الفصل الأول

السعادة والمعنى

بعض الفروق الأساسية

تاديوس ميتز

١ـ مقدمة:

أوضّح في هذا الفصل الفروق بين مفهومي السعادة والمعنى. وأقارن بين السعادة والمعنى في ضوء ستة جوانب نظرية تتعلق بالقيم. ويمكن بداية صياغة بعض هذه الجوانب في شكل مجموعة من الأسئلة مثل: من هم أصحاب هذه القيم؟ وكيف يستطيع "النمط" أن يلعب دورا في تحققها؟ وما أنماط السلوك الصحية التي تتم وفقا لها؟ ومتى يكون من المفضل للحياة أن نتمسك بها؟. لا أهدف فقط بيان المجالات والجوانب المتعددة التي يختلف فيها مفهوما السعادة والمعنى باعتبارهما من المفاهيم القيمية أو مقولتين من مقولاتها، وإنما أحاول أن أبين أيضا بعض العلاقات المنطقية بين هذه الفروق مثل ملاحظة تأثير صاحب القيمة وحاملها في سرعة تقبلها "بالنمط" أو تأثرها به.

أبدأ بتوضيح السبب الرئيسي للاعتقاد بأن السعادة والمعنى منفصلان (الفقرة الثانية). ثم أنتقل بعد هذا التوضيح لتحديد الفروق بينهما في باقي

الفقرة. أفصح في (الفقرة الثالثة) عن ماذا أقصد بالسعادة وبالمعنى. وأبدأ بعد ذلك عرض مجموعة من الأمور التي تبين اختلاف البنية النظرية القيمية بالنسبة لمفهومي السعادة والمعنى (الفقرة الرابعة). وأختم في النهاية بملخص (الفقرة الخامسة).

٢ـ هل هناك اختلاف بين السعادة والمعنى؟

أبدأ البحث عن الجوانب التي تختلف فيها السعادة عن الحياة ذات المعنى من حيث البنية النظرية القيمية معتمدا على اعتقاد بدهي بأنهما مختلفان بالفعل. وتتجه معظم الكتابات التي تناولت تحليل معنى الحياة ذات المعنى أو ذات الشأن إلى التأكيد على هذا الاختلاف بين المعنى والسعادة من الناحية النظرية والعلمية. يختلفان نظريا من حيث طبيعة السؤال، فليس السؤال عن الذي يجعل حياة ما حياة سعيدة هو السؤال نفسه عن الذي يجعل حياة ما ذات شأن أو قيمة أو معنى. كما يتضمن الحديث عن السعادة والمعنى كثيرا من الأمور المختلفة، وإلا كان من التناقض الحديث عن "حياة ذات معنى ولكنها حياة تعيسة" أو عن "حياة سعيدة ولكنها لا معنى لها".

وعلى الرغم من أن الاستفسار عن الأسباب التي تجعل حياة ما تتصف بالسعادة أو تتصف بأنها ذات معنى يفرض وضع أسئلة مختلفة، فإن إجابة هذه الأسئلة قد تكون واحدة. بمعنى أن الشيء الذي يجعل الحياة سعيدة هو نفسه ما يجعلها ذات معنى والعكس. ويشير مفهوم السعادة لنفس ما يشير إليه مفهوم المعنى على الرغم من أن تعريفها لا يوحّد بينهما. عموما يرفض معظم من ناقشوا هذه المسألة مثل هذه الوحدة أو التوحيد بين المفهومين لسببين رئيسيين[١].

---

(١) Shadow Lands. Directed by Richard Attenboroug ht. 1993.
وقد تم اقتباس قصة الفيلم من مسرحية ويليام نيقولاس التى أذاعها التلفيزيون البريطاني عام ١٩٨٥، بى بى سى.

الأول: توجد مواقف عديدة لها "معنى" وقيمة وتوصف في الوقت نفسه بأنها "تعيسة" أو بأنها "معان غير سعيدة". نصادف في الحياة أمثلة لأناس يعتنون بآبائهم العجائز على حساب متعهم الشخصية. وتمنعهم هذه العناية من المشاركة في العديد من الأنشطة المحققة للسعادة(١). ولا يشعر كل من يكافح الظلم والطغيان بالسلام والسكينة(٢). ويختار المبدعون للأعمال الفنية العظيمة الشعور بالملل والإحباط حتى يجنبوا الآخرين الشعور بالسأم(٣).

الثاني: توجد مواقف متعددة تصف السعادة بأنها لا معنى لها. ويخضع الإنسان فيها لوسائل القهر والاستغلال والسلبية ولكنه يشعر في الوقت نفس بالسعادة إما من تناوله أدوية تفقده الوعى أو من تأثره بالثقافة الاستهلاكية أو بقضاء حياته داخل آلة تجريبية (مشابهة للحياة داخل المصفوفة) تولد لديه الإحساس بأنه يقوم بأعمال مهمة معقدة لا يقوم بها في الواقع الحقيقي(٤). أو من يستمتع مثل "سيزيف" يحمل الصخرة إلى أعلى التل طوال الحياة وإلى الأبد بسبب الصورة التي صممت الآلهة العقل الإنساني وفقا لها. أو من يقنع بأقوال الدجالين عن محبوبته، ويتولد لديه شعور زائف بوفائها، أو من يؤمن بالطبيعة الإلهية للقائد ذات الشخصية الكريزمية(٥).

---

(١) Hanfling 1987, pp.180-181.

(٢) Singer. 1996, p. 101.

(٣) Metz. 2007.

(٤) Huxley 1932. Marluse. 1964. Nozick1974. pp. 42-45.
وتشير كلمة ماتريكس إلى أحد الأفلام الأميركية الحديثة. (المترجم)

(٥) Wolf. 1997, p.218.

قد يثير أتباع أرسطو التساؤلات حول علاقة النظرية الموضوعية للسعادة بهذه الحالات السابقة ، مدعين بأن السعادة ليست حالة عقلية كما تبين هذه الحالات وإنما السعادة نوع من النشاط[١]. وقد يرى البعض الأمثلة السابقة عن "السعادة الخالية من المعنى" لا تمثل أفضل أنواع السعادة المرغوبة والسعادة التي تستحق البحث عنها أو الرغبة فيها تظهر في مزيج من الحالات النفسية الإيجابية التي يشعر بها المرء نتيجة القيام بالأعمال الفاضلة.

` لا أهتم في هذا المقام بالبحث عن أفضل أنواع السعادة وإنما بالبحث عن طبيعة الشيء الذي يشترك في أفضل أنواعها وفي أسوئها، والذي يبدو شيئا ذاتيا. كذلك أعتقد أن تفسير أسباب نقص السعادة في الحالات الأولى واختفائها في الحالات الثانية يعد من أصعب الأمور التي تواجه دعاة التفسير الموضوعي للسعادة. وإذا افترضنا وجود جانب موضوعي للسعادة فإن الحالات السابقة تؤكد وجود جانب ذاتي لها. وذلك ما يتم التركيز عليه في هذه الفقرة من هذا الفصل.

ولا يعني افتراضنا بأن "السعادة الذاتية" و"المعنى" نوعان مختلفان من أنواع الأمور الخيرة، عدم وجود رابطة شديدة بينهما يجب الاعتراف به، إذ لا يمكن أن يكون لحياة الإنسان "معنى" إلا إذا كانت لديه درجة معينة من الإحساس بالسعادة، ولا يكون غارقًا في الإحباط لدرجة تمنع من مغادرة الفراش. كذلك لا يؤدي غياب السعادة إلى اختفاء "المعنى" فقط وإنما يؤدي

---

(١) انظر: Tabensky. 2003, and Kraut, 2007
ربما يكون من الأمور المنطقية تمامًا أن ما يجعل الحياة الإنسانية حياة سعيدة ومملوءة بالرفاهية، لا بد أن تتصف بالموضوعية، إلا أن وصف السعادة بالموضوعية ليس هناك تأكيد على صحته انظر: Wolf, 1997a.

غياب المعنى إلى إعاقة تحقق السعادة. فيشعر الإنسان بالإحباط حين يفشل في إدراك معنى حياته أو قيمتها. لا أهتم في الواقع بإنكار وجود العلاقة السببية القوية بين السعادة والمعنى، وإنما أحرص على تأكيد وجودها. وذلك طالما أن التفرقة بين السعادة والمعنى، لا تتم إلا من أجل العلاقة السببية بينهما.

ولقد ذهب بعض الفلاسفة إلى خطوة أبعد من ذلك حين قرروا أن "المعنى" يتشكل من الشعور بالسعادة الذاتية، وليس فقط مجرد سبب لها أو نتيجة. ويعد الموقف وفقا لوجهة النظر هذه أن "المعنى" بالنسبة للشخص إذا تمتع به فقط أو سعد[١]. ووفق هذا التفسير إذا ما قام شخص بعمل شيء ما ذى قيمة موضوعية، فإن فعله لن يضيف أي معنى على حياة الشخص إن لم يحس بسعادة القيام به.

اعتقد أن هناك عديدًا من الأمثلة المضادة لهذه النظرة السابقة والتي تؤكد على المعاني التي لا تحقق السعادة أو "المعنى غير المرتبط بالسعادة"، وهناك العديد أيضا من أنماط الحياة الفعلية مثل حياة "جون ستيوارت مل" و"فنسنت فان جوخ" التي تثبت عدم ارتباط "المعنى" "بالسعادة"[٢]. وأرى من وجهة نظري أن السعادة يمكن أن تثرى المعنى، إلا أنها لا تعد ضرورية لاكتسابه[٣]. وأعتقد أن وجود قدر ولو ضئيل من الشعور "بالرضا" يعد ضروريا وأساسيا لأي موقف يكسب الحياة "معنى". وإن كان "المعنى" يتشكل

---

(١) Wolf, 1997a.

(٢) ولمعرفة المزيد عن الشخصيات التي لم يرتبط معنى حياتها بالسعادة انظر: Belliotti, 2005a,p.129.

(٣) لمزيد من المناقشة حول الموضوع انظر: Metz. 2003,.pp. 61-67.

من السعادة الذاتية فإنه لن يتوقف على الشعور بها فقط. وأهدف في هذا الفصل إلى توضيح الفروق بينهما والاختلافات التي لا يمكن التغلب عليها.

٣- تعريف المفهومين:

أعرض الآن بعض التعريفات التي قدمت لمفهومي "السعادة" و"المعنى" بعد أن بيّنا في الفقرة السابقة أن المفهومين مختلفان، وأن هذا الاختلاف من الأمور البدهية. وقد قُصد من هذه التعريفات أن توضح هذه الحدوس أو البدهيات التي عرضت في الفقرة الثانية وأن تبين بدقة "القيم" التي قد تتم المقارنة بينها في الفقرة الرابعة. ولما كان الحديث عن "المعنى" يتصف دائما بالغموض، وتناول موضوع "السعادة" يكتنفه عدم الوضوح، فإنه من الضروري إزالة هذه المسائل الغامضة قبل أن نبدأ في معالجة موضوع بحثنا.

تتبني الأمثلة التي وردت في الفقرة الثانية ببساطة على معنى حديث للسعادة يؤكد على الذاتية أي يعتمد على العقل. ويقترب المعنى من معنى الشعور الذي يصفه المتحدثون المعاصرون الإنجليز بأنه شعور مرادف للإحساس بالرضا أو للشعور بالإشباع، يختفي حين يشعر المرء بالإحباط والمرارة، والحزن، والهم، يحدث داخل الفرد ولا تتم معرفته أو معرفة مدى إحساس الفرد به إلا حين يتم سؤال الشخص عن حالته العقلية والنفسية. ويُطلب منه الإفصاح عن سريرته. ويرى العلماء أنه شعور أقرب للحالة العقلية التي لا ترتبط بصحة الفرد البدنية أو بحالته المادية الاقتصادية[1].

(1) Baumeister. 1991, p. 211.

ويزداد الإحساس به كلما اتجه الإنسان إلى ذاتـه الباطنيـة. وأقنـع نفسه بمجموعة من الآراء الزائفة والمبالغ فيها حول نفسه وقيمتـه والعـالم مـن حوله. ويقل هذا الإحساس إذا انعزل الفرد وكون فكرة دقيقـة عـن الواقـع الحقيقي(١). وأخيرا أنه شعور يشبه الإحساس الذي يشعر بـه المـرء حـين يشارك في حفلة أو ينجح في وظيفة أو يتناول طعام العشاء مع شخص عزيز عليه أو محبوبته أو حين يراقب نمـو طفله أو ينتصر في مباراة رياضية أو ممارسة الجنس.

وأعني بالسعادة أيضا وبالإضافة إلى كونها إحساسًا ذاتيًا، أنهـا أمـر يرتبط بشكل أساس بالمشاعر بدلا من ارتباطه بميول تتعلق بالرغبات. تقسم أدبيات الأخلاق التحليلية التفسيرات الذاتية للسعادة إلى نظريـات تجريبيـة ونظريات حول إشباع الرغبات. وبينما يرى أصحاب النظريات التجريبية أن السعادة تتشكل من الخبرات الإيجابية، يرى أصحاب نظرية إشباع الرغبـة أنها ببساطة ليست إلا مجرد حصول الإنسان على ما يرغبه. وأعني بالسعادة لأسباب تتعلق بالغاية من هذا البحث المعنى الأول ولـيس الثـاني أي أنهـا ترتبط بالخبرات. وأعتقد أن هناك نماذج عديدة تؤكد هذا المعنى وتعـارض نظرية إشباع الرغبة. فإن رغب فرد فاقد للبصر طلاء منزله باللون الأحمر. وتم طلاء المنزل في المساء باللون الأحمر فإنه لن يحصل علـى إحـساس بالسعادة بسبب تحقق رغبته أو إشباعها.

أعتقد أن الرغبات إن كان لها صلة بسعادة المرء فإن هذه الصلة ليست إلا خبرات معينة يرغبها المرء. لذا قد لا يشعر الفرد الفاقد للبصر بالـسعادة

---

(1) Ibid. p. 213.

بعد طلاء منزله باللون الأحمر لأن رغبته في السعادة لم يتم تحققها، أي لم تتحول إلى خبرة. كذلك من الممكن قبول القول بأنه لم يشعر بها لأنه لم يحس بفترة السعادة (حتى وإن لم يكن راغبا بها). أُفضّل اتخاذ موقف الحياد من تفسير السعادة بأنها تعني اكتساب خبرات معينة يرغبها فرد معين، أو من تفسيرها بأنها مجموعة من الخبرات يكتسبها المرء بغض النظر عن رغبته فيها أو عدم رغبته. إذ تتمثل رسالته الأساسية في أن السعادة ليست إلا نتيجة مجموعة من الخبرات الإيجابية.

يعد مذهب "اللذة" أكثر الأمثلة التي تعبر عن هذه النظرة التجريبية العامة. إذ يعتبر هذا المذهب كل الخبرات المشكلة للسعادة ليست إلا رغبات ممتعة حسية كانت أو عقلية. ولئن كان من الصعب استبعاد إمكانية وجود بعض الخبرات التي تتصف بالسعادة بسبب تحقيقها أشياء أخرى غير المتع التي تولدها، فإنني أساوي دائما بين الشخص السعيد والشخص الذي يشعر بالمتعة.

ولا يعنيني هنا مناقشة من يرون أن هذا الوصف التجريبي الذاتي للسعادة والمعنى اللذي لها، ضيق جدا، وأبين بدلا من هذه المناقشة ببساطة أن التحليل الذي أمارسه في هذا الفصل لا يرتبط بشكل كامل بكلمة السعادة ولا يتوقف عندها. فأستطيع مثلا وصف الأشياء بالمقارنة بين قيمة "السعادة التجريبية" أو "**السعادة اللذية**" "بمعنى الحياة". وقد أذهب بعيدا وأتخلى تماما عن استخدام كلمة السعادة، وأقارن بين قيمة "الخبرات الممتعة" وقيمة "المعنى". وذلك طالما أحس دائما بأن تمثلي للسعادة يتسق تماما مع المعنى الذي يستخدمه معظم الناس والعديد من الفلاسفة للتعبير عنها.

أود الإشارة إلى نقطة أخيرة قبل الانتقال إلى مناقشة المقصود "بالحياة ذات المعنى". نلاحظ أحيانا أن أصحاب نظريات السعادة يتحدثون دائما على أن السعادة تتصف بالشمول. وتُعد "الكلية" صفة أساسية لها. فتصبح السعادة وفق هذه النظرة مسألة تتعلق بوجود خبرات سعيدة عديدة طول حياة المرء، أي تكون سعادة دائمة وثابتة وشعورًا إيجابيًا تتصف به حياة المرء كلها. لا يظهر مما ذكرته في الفقرات السابقة اعترافي بهذه الصورة الكلية للسعادة. وأعتقد أن من الصواب والمعقولية التفكير في السعادة باعتبارها لحظات جزئية، تحدث في مراحل معينة حتى يمكن الحديث عن فترة سعيدة في حياة فرد معين مقارنة بفترات أخرى من حياته.

أعود بعد توضيح ما عنيته "بالسعادة" إلى توضيح المقصود "بالمعنى" ومرادفات الكلمة مثل كلمتي "الدلالة" و"الأهمية". وأحاول أن أحدد من بين هذه المرادفات "الصفة" التي يمكن أن نصف بها الحياة الفردية وليست الحياة الإنسانية بصفة عامة. ولا أعني بهذه الصفة مجرد الإدراك أو الحكم بأن الحياة ذات المعنى يمكن أن تكون الحياة داخل الآلة التجريبية "ماتريكس" التي سبق الإشارة إليها في الفقرة الثانية، وإنما عبارة عن المستقبل الذي يجعل مثل هذا الاعتقاد في معناها اعتقادا صحيحا. بمعنى آخر لا يتوقف تحديد معنى الحياة أو أن حياة المرء ذات معنى على الشأن الباطني للفرد، بل على حالته العقلية المستقبلية التي يمكن الحكم على صحتها من الخارج. أيجب حين ننظر لحياة فرد آخر غيرنا أن نبجّلها أم نشعر بأنها حياة عاقلة وفاعلة؟ ولقد عرضنها في الفقرة الثانية للمواقف والظروف التي يعتقد الكثيرون أنها لا تشكل أساسا معقولا للحكم. مثل الحياة داخل الآلة التجريبية أو حياة العبيد أو حياة من يحمل الصخرة ويصعد بها إلى قمة التل. ويرى كثيرون في المقابل أن نشر العدالة، والنجاح في العمل والفهم العميق لأدوار الطبيعية،

والدخول في العلاقات الودية، ومساعدة الآخرين، والإبداع كلها أمور تشكل المعنى الحقيقي للحياة، وتعد أساسا للحكم بأن للحياة معنى.

انظر للناشطين الآخرين في الفقرة السابقة على أنهما نموذجان يمثلان المعنى. ويحسب معظم الفلاسفة الذين يبحثون عن معنى الحياة أن الإحسان والإبداع يضيفان المعنى على الحياة بصرف النظر عن الأسس النظرية والخلفية الثقافية التي ينطلقون منها. يقول الفلاسفة الروحانيون إن معنى الحياة يتأتى من تحقيق مراد الله أي محاكاته في تقديم المساعدة للآخرين والإبداع. بينما يرى لفيف كبير من الطبيعيين أن الإبداع والإحسان مصدران مستقلان للمعنى بعيدا عن أي علاقة لهما بالعالم الروحي. بل يؤكد معظم الطبيعيين الذاتيين على اعتقاد الناس الدائم بأن لا معنى لحياته إلا بمساعدة الآخرين والتوجه للإبداع أو أن لدى معظمهم على الأقل رغبة قوية في تحقيق مثل هذه الأمور وجعلها هدفا نهائيا لكل أفعالهم. قد ينكر بالطبع بعض النظريين وبالأخص الذاتيين منهم أن الإبداع والإحسان نشاطان يمنحان بصورة دائمة وثابتة المعنى للحياة، بدعوى ضرورة النظر إليهما باعتبارهما جزءا من الماهية التعريفية للمعنى. لذلك، لا يعد المعنى الذي أتناوله في هذا الفصل محددا تماما بين المتحاورين أو منفصلا تماما عن المعاني التي تناولوها. أستطيع تحديد المصطلح الذي أستخدمه عن طريق المقارنة بين السعادة بالمعنى غير الذاتي أو بمزايا الإحسان والإبداع دون البعد عن جوهر الموضوع. ومع ذلك، طالما يرفض معظم من يكتبون اليوم عن معنى الحياة هذا المدخل الذاتي الخالص للموضوع، فإن من الإنصاف الحديث فقط عن المعنى.

يحصر لفيف من الكتاب الحديث عن المعنى، كما حدث بالنسبة لمفهوم السعادة، عن معنى الحياة ككل ويعتقد البعض منهم أن إضفاء المعنى على

الحياة لا يتم إلا بالنسبة لحياة الفرد كلها وعلى وجوده الزمني والمكاني ككل وليس على جزء منها أو لحظة من لحظاتها. لن أتناول هذا الفهم الضيق لتوضيح المقصود بالمعنى. بينما أوافق تماما على أن نمط الحياة ككل قد يؤثر على معناها. لذلك يقال إن نمط الحياة الروتينية يجعل معناها أقل عن أي نمط آخر من أنماطها بسبب الصورة التكرارية لها. وأفترض من جهة أخرى أن بعض أجزاء الحياة والمنفصلة عن غيرها من الأجزاء يمكن أن تحدد معنى الحياة. ويعد من الإنصاف أن نصف الفترة التي تتم فيها ممارسة البغاء بسبب الإدمان في المخدرات بأنها فترة لا معنى لها في حياة الفرد. ويختلف وصفنا لها عن وصفنا لكل جوانب هذه الحياة بأنها لا معنى لها أو أن حياة الفرد كلها لا قيمة لها.

ويعد هذا الشرط الذي وضعته لما يجب أن يتضمنه الحديث عن السعادة والمعنى شرطا كافيا لعملية المقارنة بينهما وأهدف فيما تبقى من هذا الفصل توضيح الفروق النظرية العديدة بين الخبرات السعيدة من جهة والإبداع والأريحية من جهة أخرى.

٤ـ الفرق بين السعادة والمعنى:

لقد بينت وجود فرق كبير بين السعادة والمعنى، يتمثل هذا الفرق في أن السعادة ذاتية بينما المعنى موضوعي. وأعرض فيما يلي لستة فروق أخرى مفترضا أن الخبرات السارة تشكل لب السعادة. بينما تمثل الأريحية والإبداع الصفتين المميزتين للمعنى.

أ- الحامل: الحس ونقيض الفعل:

من الواضح أن ذاتية السعادة تعود إلى أساسها التجريبي والخبرة، فما الأساس الذي تقوم عليه موضوعية المعنى؟ أعتقد أنه إذا اتصفت الحياة بأنها حياة سعيدة بسبب الإحساس أو الشعور فإنها تتصف بأنها ذات معنى بسبب الفعل. وأعني بالفعل في المقام الأول الإرادة وأقصد به في الوقت نفسه التفكير المنتج إذ اعتبر أن التفكير والتبصر والبحث عن الأسباب ليست إلا أنماطا من الفعل أو أفعالا. ولا يكون للحياة أي معنى إلا إذا تضمنت أفعالا بهذا المعنى الذي نضعه للفعل. وتعد أقل العناصر المثيرة للخلافات حول المعنى مثل الإبداع والأريحية أفعالا، وقد لاحظ معظم المناقشين لمعنى الحياة أنها تعد صفة ملازمة للاستقلال الذاتي وللأصالة، ولبعض العلاقات التي يتعامل بها المرء مع الآخرين بطرق معينة[١].

قد يعترض البعض على اعتبار عرض مواقف معينة يُعد أمرا كافيًا لتوضيح الحياة ذات المعنى. إذ يمكن أن يُفهم من قول "فيكتور فرانكل" الذي نعرض له فيما يلي على أن حياة بعض من عاشوا في معسكرات الاعتقال النازية كانت ذات معنى بسبب حالتهم العقلية.

يقول "فرانكل": "يوجد هدف لهذه الحياة التي قد تكون خالية تماما من أي سعادة أو إبداع، بل يمكن القول إنها تسمح بإمكانية وجود نمط راقٍ من السلوك الذي يتمثل بالتحديد في موقف الإنسان من وجوده المقيد بمجموعة

---

(١) انظر بعض النماذج المحدودة:
Nozick 1981. pp. 594-612. Kekes 1989. Taylor 1987. Singer 1996. pp. 112-22., Wolf 1997a. Cottingham. 2003. pp. 18-31. Metz 2003b. Baggini 2004. pp. 99-115.

من القيود والقوى الخارجية. إذ تقدم له الطريقة التي يتقبل بها كل قدرة المعاناة المرتبة على وجوده فرصة – على الرغم من المواقف والظروف الصعبة – لإثبات وجوده وإضافة معنى أعمق لحياته. ويظل شجاعا ومحافظا على كرامته ومتخلصا من الأنانية"(١).

تبين مناقشة "فرانكل" بعض الجوانب التي يشير فيها لاعتقاده بأن الحالات العقلية المرافقة هي الحالات التي يستطيع الفرد التحكم فيها. الأمر الذي يجعلها ليست إلا مجموعة من الأفعال، وبالتالي يمكن أن تخدم مثل هذه المناقشة أغراضنا في هذا الفصل. كما يتحدث "فرانكل" أحيانا عن أن اختيار الفرد لسلوكه يُعد آخر الحريات الإنسانية(٢). ومع ذلك نلاحظ وجود بعض المواقف أو أنماط السلوك التي لا يتحكم الفرد فيها مباشرة ولكنها تهب "المعنى" لحياة الشخص. وربما يتأثر عاطفيا بالآخرين وسعادتهم (مثل الحنان والتعاطف). هل من الممكن أن يحب المرء حياة ذات معنى بسبب هذه الأفعال أو الحالات العقلية المستقلة؟

وبينما أرغب في اعتبار الحياة كما نحياها تكون ذات معنى أفضل من مجرد حصر "المعنى" من بعض "المواقف" التي لا نتحكم فيها، فإنني لا أوافق على أن كل الأشياء في الحياة يكون لها معنى. يتردد الكثيرون في اعتبار حياة المرء ذات معنى إذا وضعنا في اعتبارنا أن الآخرين يرغبون في المساعدة ويسعدون حين تقدم لهم. إذ تتطلب الحياة التي تكون ذات معنى وفقا لمفهوم المساعدة، أن يقوم الفرد بمساعدة نفسه. ويرون أن السبب

---

(١) Frankl 1984, p. 88.
(٢) Ibid 1984, p. 86.

الرئيسي لكراهية الفرد الحياة داخل معسكرات الاعتقال أن وجوده بها يسلب المعنى من حياته. ويحرمه بالتحديد من إمكانية القيام بالأفعال الخلاقة والإحسان للآخرين.

نلاحظ حين نتأمل الحياة داخل المعتقل أنه بينما يُعد قيام الفرد بفعل ما أمرًا ضروريًا لتحقيقه حياة ذات معنى فإنه لا يوجد فعل معين يمكن أن يقوم به لكي يحصل على حياة خالية من المعنى. فحقيقة، يعني حرمان الحياة من "المعنى" شل قدرتها على التفكير وعلى الدخول في نشاط يتطلب مهارة معينة. وربما قد يساعد مثل هذا الاستنتاج على تفسير السبب في رعبنا من الإصابة بمرض "الزهايمر". إذ تكون لدينا مجموعة من العواطف تجاه الآخرين ولا تستطيع القيام بأي أفعال للتعبير عنها. وتفقد إمكانية تحقيق "المعنى" لحياتنا.

ب- المصدر: الذاتي نقيض العلائقي:

قد يبدو ضروريًا التفرقة بين الحامل "للسعادة" أو "المعنى" من جهة، ومصدرهما من جهة أخرى. سبق أن وضحت أن الحياة "السعيدة" تتشكل من مجموعة من الخبرات المستقلة والتي تعد سعيدة بطبيعتها. بينما تتشكل الحياة ذات المعنى من أفعال تعد حسنة بطبيعتها. وتعد "الأفعال" و"الخبرات" الأشياء التي توجد فيها هذه القيم. ويجب أن تتم مقارنتها مع مصدرها أي مع المصدر الذي تعتمد عليه القيم في وجودها[1]. ولكي تكون القيمة (س)

---

(١) توجد هذه التفرقة بوضوح في معظم المناقشات التي دارت حول "القيمة النهائية غير الأساسية أو التابعة"، انظر مثلا:

Korsgaard 1983. Kagan 1998. Rabinowiz and Ronnow: Rasmuseen. 200.

معتمدة منطقيًا على (ص) فإن ذلك يحدث إما لأن (ص) تكون ضرورية لوجود (س) أو لأنها توفر الفرصة لإمكانية وجودها. بمعنى آخر تكون (ص) مصدرا لوجود (س) طالما أن (س) لا يمكن أن توجد دون وجود (ص) أو أن قدرا منها يعتمد في وجوده على (ص). ويظهر مصدر السعادة مرتبطا بصورة جوهرية "بحامله". ولذلك ترتبط السعادة بالخبرات الإيجابية وحدها وتلازمها بينما لا ينطبق ذلك على "المعنى" أو "بنية المعنى".

يكون مصدر السعادة وحاملها شيئا واحدا والشيء نفسه، أي بالتحديد الخبرات الإيجابية. لا يمكن أن توجد السعادة دون وجود الخبرات الإيجابية الملازمة لها. كذلك لابد أن توجد بمجرد وجود هذه الخبرات. وتتحدد شدتها وفقا لها. بمعنى آخر تشكل "الخبرات الإيجابية" السعادة بغض النظر عن علاقتها بأي أشياء أخرى. وتفعل ذلك بسبب طبيعتها وبوصفها خبرات. ولا يؤثر مصدر الخبرة أو المصدر الذي قد يؤثر فيها في سعادة الخبرة أو تعاستها أي الجانب الذي تكون فيه خبرة سعيدة أو غير سعيدة. قد يؤثر سبب عليّ إذا ما كانت خبرة معينة ملائمة أو غير ملائمة مثل الشعور بالسعادة لنجاح عملية سطو معينة ولكنه لا يؤثر على منح الخبرة نوعا من السعادة في حياة فرد معين.

قد يتم الاعتراض بأن التفرقة بين اللذات العليا واللذات الدنيا تتطلب وجود علاقة بين مصدر السعادة وشيء آخر، أي تتطلب مجالا تعتمد فيه السعادة منطقيًا في وجودها على شيء آخر غير حاملها. إذا كانت اللذات الدنيا جسدية خالصة مثل أكل الحلوى، وكانت اللذات العليا عقلية خالصة مثل الشعور بالرضا من القيام بأفعال معينة أو الاستماع للموسيقى، فإن السعادة لا تكون ملازمة لحاملها لأن سبب الخبرة يكون ملازمًا للخبرة نفسها.

أعترف بأن التمييز بين اللذات العليا والدنيا لا يمكن أن يتم في ضوء معرفة السبب الذي أدى للشعور باللذة، فقد تشكل الإحساسات أو المشاعر السارة التي تتولد من السماع للموسيقى شعورا بالسعادة حتى لو لم تكن هناك موسيقى يتم الاستماع إليها. تماما كما بينت تجربة الآلة المفكرة "ماتريكس" أن الإحساس يمكن أن يحدث عن طريق استغلال الحالات الذهنية فقط ولا يحتاج لوجود أي صلة بالعالم الخارجي. فليس هناك فرق في الشعور بالسعادة حين يكون الإحساس بسماع الموسيقى قد حدث بسبب طبلة الأذن أو الدوائر الكهربية.

وحين تتم مقارنة ذلك بمصدر "المعنى" نجد أن "المعنى" يكون تابعا أو مرتبطا بعلاقة، أي يعتمد منطقيًا على شيء ما مستقل عن "الفعل" الحامل للمعنى. فيكون "الفعل" أكثر "معنى" أو أقل بسبب شيء معين موجود خارج الفعل ومستقل عنه، خاصة إذا كان هذا الشيء سببًا "للفعل" أو قد يؤدى إلى حدوثه في المستقبل(١). إذا نظرنا مثلا لحالة "الفعل الخلاق"، وتصورنا أنه قد نتج في إحدى الحالات من التربية الحسنة والتدريب الجيد بينما نتج في حالة أخرى من تناول بعض العقاقير أو تصورنا أن هذا السلوك الإبداعي قد نتج عنه موضوع فني رائع حاز إعجاب الناس وتقديرهم، بينما في حالة أخرى لم ينتج عنه شيء ذو قيمة. من الواضح أننا نستطيع القول -من ملاحظة هذه الحالات السابقة- إننا نستطيع أن نحصل على معنيين مختلفين لسلوك إبداعي واحد، أو نقوم بسلوك واحد له معنى مختلف بسبب المصدر الذي نشأ عنه والنتيجة التي ترتبت عليه. ونستطيع تطبيق ذلك أيضًا على "معنى" مساعدة الآخرين(٢).

---

(١) يُعد من الأمور الشائقة أن نلاحظ أن آثار أي فعل قد تؤثر على قيمة معناه. ومع ذلك كان "بروجارد" و"سميث" من القلائل القائلين بأن سبب الفعل قد يُؤثر عليه أيضا، انظر:

Brogaard and Smith 2005, pp. 450-53..

(٢) Metz 2002, pp. 807-09.

يوجد نوعان من الاعتراض على فكرة أن "معنى" الفعل يرتبط بعلاقاته بأشياء أخرى كالعقل الذي كان سببا لحدوثه أو الأثر الذي نتج عنه في العالم. الأول: يتم إنكار مسألة أن ما يحيط "بالفعل" يرتبط بمعناه، وليس "معنى" الفعل إلا نتيجة لصفاته الأساسية فقط وشيئًا متعلقًا بطبيعته الأساسية. ويكون "المعنى" المترتب على محاولة فاشلة لمساعدة فرد ما هو "المعنى" نفسه المرتب على المحاولة الناجحة.

يترتب على ذلك الاعتراض أو التفسير مشكلتان في منتهى الخطورة. الأولى: إذا كان "معنى" فعل مساعدة الآخرين يعتمد على بعض الجوانب والعوامل المرتبطة به مثلا، فإن احتمال حدوث نتيجة معينة أمر وارد. فبينما لا يمكن الحصول على "معنى" من استخدام عصا لإيقاف تدفق الحياة، فإنه يوجد معنى إلى حد ما من القيام بشق قناة لمنع حدوث الفيضان حتى لو لم تنجح المحاولة وانتهت بالفشل. الثانية: تحصل محاولة مساعدة الآخرين على قيمتها وقوتها من ارتباطها بالأخلاق. وربما تختلف قيمة السلوك عن مساعدة الآخرين وفقًا للأخلاق عن قيمتها وفقًا "للمعنى"(١). وأقصد بذلك أن المعنى الذي نحصل عليه من "الفعل" الذي يحقق النفع للآخرين أفضل من أي معنى حتى لو كان خاليًا عن أي قيمة أخلاقية. وتستمد هذه الفكرة من عملية التفكير في حالات وأمور لا ترتبط بالأخلاق مثل الأمور الإبداعية. ويكون إنتاج موضوع فني جميل أو كشف نظرية فلسفية أمرًا له "معنى" أكثر من القيام بعمل تحب القيام به ولكنه لا ينتهي.

---

(١) Ibid, p. 808.

ويوجد اعتراض ثان على فكرة أن "حامل" المعنى ليس متطابقا تمامًا مع مصدره وبالتحديد مسألة ما إذا كان "الحامل" في تلك الحالات يكون وراء الفعل أو يشكل خلفية له. إذ ربما يكون ما يحمل المعنى مجموعة من الحالات العقلية التي تؤدى إلى سلوك يحقق بدوره نتائج في العالم المنفصل عنها. إذا ما صح ذلك يكون "المعنى" نتيجة بعض الصفات الجوهرية فقط، وبالتحديد صفات تتكون بصورة عمدية من مركب يضم: قصدًا، وفعلا، وحالات ترتبط كلها بمجموعة معينة من العلاقات السببية.

أعتقد أن افتراض أن "المركبات" تكون دائمًا "الحوامل" الرئيسية "للمعنى" في حالة ظهور شيء آخر غير الفعل يرتبط "بالمعنى"، يُعد أمرًا غير طبيعي لسببين، الأول: حين يفشل فعل ما في تحقيق الغرض منه، عادة ما نقول عبارات شبيهة "بأن ذلك الفعل لا هدف له" أو ليس له علاقة بالموضوع، فنشير بوضوح "للفعل" وليس "للمركب" أو القصد الذي كان السبب في حدوث الفعل، وجاءت نتيجة "الفعل" غير متوافقة معه. ويُعد ذلك القول أفضل من قولنا إن نتيجة "الفعل" المقصود لا معنى لها أو الهدف منه لا قيمة له. الثاني: تفسر فكرة أن الفعل يعتبر الحامل الأساسي "للمعنى" لماذا يحافظ الفعل على جزء من "معناه" في الوقت الذي قد تتبدل الأشياء المحيطة به. فقد يكون "لفعل" مساعدة الآخرين نوع من "المعنى" ولكن معناه يزداد إذا ما حقق هذا الفعل فائدة للآخرين. وطالما أن "الفعل" يكون ثابتًا وسط الأشياء العديدة المتغيرة فإن من المنطقي الاعتقاد بأنه "الحامل" للمعنى أو يحمل المعنى. وأخيرًا إنتهى إلى أن حامل المعنى "فعل". أما قدر هذا المعنى مسألة تتعلق منطقيًا بعوامل وراء الفعل؛ أي بنية اختلاف السعادة أو الخبرات السارة خاصة حين يكون "الحامل" و"المصدر" شيئًا واحدًا.

جـ - دور "الحظ": الكلي في مقابل الجزئي

إذا كان "الحامل" للسعادة تجريبيًا في معظم جوانبه، و"المعنى" إراديًا[١] فإن هناك فروقًا مهمة في الدور الذي يمكن أن يحققه "الحظ" في الأمور الخيّرة. وأرى أن "الحظ" يرتبط بمجموعة من العوامل التي لا يسيطر عليها الفرد بطريقة أو أخرى، وأفترض أنه تكون لديه قدرة السيطرة على أفعاله، ويكون أقل سيطرة على مشاعره أو بأثر أفعاله على العالم. إذا ما صح ذلك، يُعد "الحظ" حينئذ المسئول الأول والأخير عن سعادة الشخص أو على الأقل يؤثر فيها بدرجة أكبر من تأثيره على "المعنى" أو معنى الحياة. ونلاحظ لتوضيح هذه النقطة، أن الحظ يستطيع بالطبع أن يلعب دورًا مهمًا في أن تصبح حياة المرء ذات معنى أم لا. وذلك طالما أن (٤، ب) نتائج أفعال المرء تؤثر على قيمتها أو أهميتها[٢]. كما يمكن أن نلاحظ أن "الحظ" قد يكون سببًا في أن يفقد المرء معنى حياته تمامًا. فالشخص تعيس الحظ يفقد القدرة على الفعل بسبب تعرضه لحادثة. لذا لا يستطيع "الحظ" وحده أن يقدم شيئًا إيجابيًا لمعنى الحياة. ويجب أن يقوم المرء بمجموعة من الأفعال التي يتحكم فيها أو في متناوله القيام بها. ويختلف ذلك الأمر عن الخير الإيجابي الذي قد يحدث عمومًا بسبب عوامل تقع خارج سيطرة المرء (حتى وإن كانت هذه العوامل تتطلب المزيد من الجهد إذا حدثت في العالم الواقعي).

قد يُعترض على ذلك بأن العالم المجنون يستطيع أن يجبرك على فعل أفعال معينة ذي معنى، تمامًا مثلما يستطيع أن يضعك داخل آلة تجريبية

---

(١) فقرة ٤ – ب.
(٢) فقرة ٤ – د.

تجعلك تشعر بالسعادة. ومع ذلك لا تتشابه الحالتان. فإذا كان من الممكن أن يجعلك هذا العالم المجنون تقوم بأفعال معينة، فإن مثل هذه الأفعال لا تكـون من النمط الذي يحقق المعنى أو من الأفعال الضرورية لتحقيق المعنـى. ولا تُعد الأفعال التي تحدث نتيجة لقوى خارجية تفرض عليك، كافيـة لتحقيـق المعنى لحياتك. إذ لا بد أن تتصف الأفعال التي تحقق هذا المعنى بالأصـالة وبأنها نابعة من الذات ومستقلة تمامًا.

د- السلوك المناسب: بين الرغبة في استمراره وتقديره

توجد أنماط سلوكية معينة تكون مناسبة استجابة لظروف تحقق المعنى ولا تكون مناسبة للظروف المحققة للسعادة، والعكس صحيح. ويكـون مـن المعقول بالنسبة للعوامل التي تحقق المعنى للحياة أن يشعر صاحبها بنوع من الكرامة وبالتقدير لها. ويُعد من المعقول أيضًا أن يعجب شـخص بـشخص آخر بسبب الظروف أو الأوضاع التي تجعل لحياته معنى. كذلك حين تتعلق المسألة بنقص في المعنى أو العوامل التي تقلل من معنى الحياة والتي سـبق الإشارة إليها، يكون شعور صاحبها بالخجل وشعور من يلاحظها بالامتعاض والاشمئزاز استجابات مناسبة في معظم الأحوال(١).

لا تناسب هذه الاستجابات بالطبع السعادة كما فسرتها في هذا الفصل. فليس هناك معنى للإعجاب بالناس بسبب شعورهم بالـسعادة أو الإحـساس بالكبرياء من الشعور بالسعادة، أو الشعور بالخجل من شعور الفرد بالألم أو فضول من يشعر به.

---

(١) Metz, 2002, p. 806.

لقد وجدت من الصعب التأكد من أن سلوكًا معينًا يكون مناسبًا دائمًا لتحقيق سعادة الفرد. ومع ذلك، فإنه من الملاحظ رغبة المرء في استمرار الخبرات السارة ورغبته أيضًا في توقف الخبرات المؤلمة. أما بالنسبة للظروف المحققة للمعنى فإنها لا تتطلب دائمًا الرغبة في استمرارها أو لا تكون هناك رغبة مستمرة فيها. فإذا اخترت مثلا أن تشعر بالملل حتى تجنب الآخرين الشعور به فإن ذلك قد يخلع بعض المعنى على حياتك، وتستحق الشعور بالإعجاب والتقدير لها. ومع ذلك قد لا تكون هناك رغبة في استمرار هذا الوضع. وإذا ما ضحى المرء في ظرف ما من أجل الآخرين، فإنه ليس مطالبًا بالرغبة في استمرار هذه التضحية أو المعاناة التي يشعر بها. بل ربما يرغب المرء في التوقف عن التضحية طالما أن الغاية منها قد تحققت.

هـ- متى تكون القيمة ممكنة: في أثناء الحياة فقط أم بعد الوفاة؟

توجد السعادة فقط وفق ما جاء في الفقرة (أ) و(ب) في أثناء الحياة. بينما قد يوجد معنى للحياة وتزداد قيمته بعد انتهائها. إذا كانت السعادة نتيجة لمجموعة من الخبرات السارة الإيجابية فليس هناك المزيد منها بعد الفضاء الذي يعنى التوقف عن الوجود وبالتالي عن الخبرة. أما بالنسبة لمعنى الحياة الذي يحدث نتيجة أفعال يقوم الفرد بها، ويمكن أن تتحقق نتيجة هذه الأفعال بعد مماته، فإن حياة الفرد يمكن أن تتصف بأنها أكثر معنى أو أقل حتى إذا لم يكن الفرد قادرًا على الفعل. لقد كانت حياة "فنست فان خوخ" ذات معنى بسبب الاعتراف بقيمة أعماله بعد وفاته بفترة طويلة. وليس من المعقول

القول إنه قد شعر بالسعادة بعد وفاته (وحتى إن كان من الممكن أن يشعر بها بسبب أي شيء آخر).

يقال دائمًا إن "المعنى" شيء يستحق الحياة من أجله وإن كان من المفكرين من أمثال "ألبرت كامو" و"جوزيف هيلر" قد قالا بأنه شيء يستحق الموت من أجله. وينظر دائمًا للموضوعات ذات المعنى على أنها قادرة على تقديم الأسباب التي تبرر الموت، إذا كانت النتائج المترتبة عليه يمكن أن تؤثر على قيمة الحياة ومعناها؛ إذ تتحقق دائمًا فرصة وجود المعنى للحياة إذا ما ضحى المرء بحياته لإنقاذ طفل أو للذود عن رفيقه فى الحرب أو من أجل الدفاع عن وطنه ورد العدوان عنه.

لا نجد حين نقارن بين المعنى والسعادة أن سعادة الفرد تستحق أن يضحى بحياته من أجلها. وإن كان الإنسان قد يواجه مصائب أسوأ من الموت حتى أنه قد يرحب بالموت للتخلص من المعاناة والتعاسة. لذلك أعتقد أن تحقيق سعادة المرء ليس مثل تحقيق "المعنى"، أي أن التجارب السارة لا يمكن أن تكون سببًا للموت من أجلها.

و- حين يتعلق الأمر بتفضيل القيمة: همّ المستقبل في مقابل غياب الهم؟

وضع "ديريك بارفيت" تجربة فكرية، تكشف حين يتم تطبيقها على قيمتي "السعادة" و"المعنى" عن وجود فرق كبير مهم، حين يتعلق الأمر بالتفضيل بينهما[١]. تصور أنك قد أفقت من عملية جراحية، وتعاني من فقدان مؤقت للذاكرة. وقيل لك قبل استعادة قدرتك على التذكر إنك يمكن أن تكون

---

(١) Parfit 1984, pp. 165-66.

واحدًا من شخصين: (أ) الشخص الذي عانى من ألم شديد بالأمس أو (ب) الذي يعاني من ألم طفيف غدًا. يفضل معظمنا أن يكون الشخص (أ) على الرغم من شدة ألمه. ويرى "بارفيت" أن ذلك دليل على ميلنا للمستقبل أو تفضيله، بمعنى أننا نريد أن يكون مستقبلنا على صورة أفضل بقدر الإمكان.

كذلك، يمكن أن نلاحظ أن هذا الميل للمستقبل يظهر واضحًا بالنسبة لمسألة اللذة. لنفترض أنه قد عُرض عليك أن تكون الفرد (أ) الذي شعر بلذة كبيرة بالأمس أو تكون الفرد (ب) الذي يشعر بقدر أقل من اللذة غدًا. نلاحظ أن معظمنا يفضل أن يكون الشخص (ب) على الرغم من قلة قدر سعادته عن قدر سعادة الفرد (أ).

لقد ظهر من يعترض قائلا بأن هناك العديد من الأمور الحسنة والسيئة التي لا نحب حدوثها في المستقبل. ومع ذلك لم يقدم لنا أحد أي اقتراح بمبدأ عقلي شامل معين نستطيع أن نفسر به الأشياء التي تحدث وفق ميولنا والأشياء التي لا تتفق مع هذه الميول. أعتقد في ضوء التجارب الفكرية العديدة التي أعرض لها فيما بعد للدفاع عن النظرية القائلة، أننا لدينا ميول تجاه المستقبل بالنسبة للسعادة والتعاسة، ونفقد هذه الميول بالنسبة لمسألة "المعنى"، وتقل تجاه الأشياء التي تقلل من قيمته أيضًا. وعلى الرغم من أن مثل هذا التفسير لميلنا للمستقبل لن يبرر وجود الميل لمن يشك أصلا في وجوده أو في أننا يجب أن نشعر به، فإنه يبين أن الحجج التي جاءت لتبرير وجوده ليست إلا نقاط بداية تمهد الطريق لمحاولات واعدة في المستقبل.

لاحظ "توماس هوركا" أننا لا نظهر "ميلا" تجاه المستقبل بالنسبة للأشياء الخيرة المتصلة بمسألة تحقيق الذات ولم يتم تجربتها(١). هل تفضل أن تكون الشخص (أ) الذي أنقذ فردًا من الموت بالأمس أم تكون الشخص

---

(١) Hurka. pp. 60-61.

الذي يساعد سيدة عجوز على عبور الطريق في الغد؟ يفضل معظمنا الشخص (أ) لأن القيمة أعظم على الرغم من أن قيمة الشخص (ب) تأتي في المستقبل. كذلك، هل تفضل أن تكون الشخص (أ) الذي اغتال فردا ما بالأمس أم الشخص (ب) الذي يكذب كذبة صغيرة جدًا في المستقبل؟ يفضل معظمنا أن يكون في موقف الشخص (ب) على الرغم من أن ذلك مع القول بنقص ميلنا تجاه المستقبل. ويوضح هذا الوضع أن ميلنا تجاه المستقبل يقل بالنسبة للأمور المتعلقة "بالتحقق الذاتي" حسنة كانت أو سيئة. أي بنمو الجوانب القيمية لطبيعتنا البشرية أو عدم نموها. وتعد مساعدة الآخرين واحدا من هذه الجوانب.

ننتقل لدراسة مثل مضاد يتعلق بشيء "خيّر" لا يتصل بمسألة التحقق الذاتي نجد أنفسنا لا نميل فيه تجاه المستقبل. لنفترض أنك سألت: هل تفضل أن تكون الشخص (أ) الذي اشتهر في "الماضي" بسبب لوحته الرائعة أم الشخص (ب) العادي الذي يؤلف قصيدة شعرية في المستقبل. يُلاحظ أنه على الرغم من أن الحالتين تحققان نوعًا من "التحقق الذاتي"، فإن الشعور بالتقدير والشهرة ينفصل عن عملية التحقق الذاتي. ولعل ذلك يعد السبب في أن معظم الناس يفضلون موقف الشخص(أ).

ربما يقترح فرد ما أن "التقدير" يكون مرغوبًا به إذا جاء كنوع من رد الفعل للأفعال التي يقوم المرء بها. ولذا ربما يستهوي المرء أن يقترح أننا نفتقد الميل تجاه المستقبل في الحالات التي نفعل فيها الأعمال الخيرة أو السيئة وفقًا للقيمة المرتبة عليها، ويؤدى ذلك إلى حصر حالات "المساعدة" و"التقدير" في عملية الإبداع.

يوجد أيضًا مثل مضاد لهذا الاقتراح[1]. لنفترض أنه قيل لك إما أن تكون الشخص (أ) الذي يهان دون أن يعرف مثلا سبب ارتباط زوجته بعلاقة رومانسية طويلة ولم تحدثه عنها، أو تكون الشخص (ب) الذي يهان إهانة بسيطة في المستقبل مثلا بسبب مغازلة زوجته لشخص ما في أثناء الحفلة. يفضل معظم الناس أن يكون الشخص (ب) الذي يُثبت نقصًا في الميل تجاه المستقبل. ومع ذلك طالما أنك لا تقوم بأي أعمال من جانبك أو لا يتعلق الأمر بفعل من أفعالك فإن القول بانعدام القيمة لا يعتمد منطقيًا على أفعالك التي تفسّر نقص الميل.

ويقضي اقتراح آخر بأننا نميل تجاه المستقبل بالنسبة للأمور الذاتية والحوادث الحسنة والسيئة وحالات شعورنا باللذة والألم. بينما نفتقر لهذا الميل في حالة التفاعل مع الآخرين. ويفسر ذلك سبب فقدان "الميل" في الحالات التي نساعد فيها الآخرين أو ننال إعجابهم وتقديرهم أو نتحمل إهاناتهم. إذ تتضمن هذه الحالات الثلاث نوعًا من الدخول في علاقات مع الآخرين.

ومع ذلك، نلاحظ أيضًا أننا قد نفتقد الميل تجاه المستقبل بالنسبة لبعض الأمور الشخصية التي تتعلق بقيمتنا وتقديرنا لأنفسنا. هل تفضل أن تكون الشخص (أ) الذي كتب رواية أدبية رائعة في الماضي، وأعتقد أن الآخرين لم يقدرونها أم تكون الشخص (ب) الذي يؤلف قصيدة شعرية عادية من المستقبل؟ يفضل معظمنا أن يكون في موقف الشخص (أ) لأن القيمة أكبر على الرغم من أنها كانت في الماضي ولم يشارك فيها أي فرد آخر.

---

(١) Brueckner and Fischer 1986. p. 216.

أعتقد من جهتي أننا نفتقد "الميل تجاه المستقبل" بالنسبة للأمور الحسنة التي تجعلنا نشعر بالكبرياء والكرامة أو بالنسبة للأمور السيئة التي من الواجب أن نخجل منها. وتعد مساعدة الآخرين أو إيذاؤهم، وفعل التقدير عند القيام بالأعمال العظيمة، ومواجهة الإهانة والنقد من الآخرين، -تُعَدّ كلها أمورًا من المعقول تمامًا أن نشعر منها بالتقدير أو بالخجل، بالفخر أو الإهانة. لاحظ أن دعوتي لا تعني أن الشعور بالتقدير أو الخجل يمكن أن يفسر لنا مسألة الميل للمستقبل. وإنما عملية ملاءمة هذه الانفعالات للاستجابة لأوضاع معينة توضح المسألة كلها أو تقوم بالعمل كله. تصوّر أنه قيل لك، تستطيع أن تكون أحد فردين، وقدِّمت لك حبة إذا تناولتها تزيل أي شعور سيئ أو قد يترتب على اختيارك بأن تكون واحدًا منهما، نلاحظ أنه مع ثقتك التامة بعدم الشعور بالخجل نتيجة عملية الاختيار، فإنك تفضل أن تختار أن تكون الشخص الذي ارتكب فعلا مخجلا في الماضي.

لاحظنا في الفقرة (٤-د) أن شروط تحقق "المعنى" هي الشروط التي تستحق التقدير بينما التي لا تحققه تستحق الخجل منها. لذلك أعتقد أن شروط تحقق المعنى أو عدم تحققه هي التي نميل لعدم رغبتها في المستقبل. بينما تعد شروط السعادة أو التي تؤدى إلى التعاسة أو الخبرات السارة والمؤلمة، الشروط التي نميل فيها إلى الاتجاه للمستقبل. ويعتبر "الميل تجاه المستقبل" جانبًا رئيسيًا من الجوانب التي تختلف فيهما هاتان القيمتان.

إذا ما صحت هذه الأفكار المتعلقة بمتى يزداد أو يقل "ميلنا للمستقبل" فإن قدرًا كبيرًا من الأفكار الفلسفية التي وضعت لتبرير زيادة هذا الميل أو نقصه، كانت تسير في الاتجاه الخاطئ. فمثلا قال بعض الفلاسفة يجب معرفة مقدار الفترة الزمنية واتجاه السببية التي تؤكد هذا الميل تجاه المستقبل(١).

---

(١) Parfit 1984. pp. 168-86.

ومع ذلك، نلاحظ أن مثل هذه الأفكار الفلسفية لا تصعّب في الموضوع مباشرة، ولا تبين لنا الأمور الحسنة أو السيئة التي قد نميل فيها إلى الاتجاه للمستقبل وتلك التي يخلص فيها هذا الميل. يجب أن يكون السبب في ظهور "الميل" أو عدم ظهوره متعلقًا بالقيم التي تتحقق أو لا تتحقق أو المرغوبة أو عدم المرغوبة، وليس لديّ حجة قوية فقط للاعتقاد بأن من المعقول تمامًا أن يكون لدينا "ميل" تجاه المستقبل بالنسبة للأمور الطيبة المحققة للتعاسة، وإنما أيضًا بالنسبة لعدم معقولية وجود هذا "الميل" بالنسبة للأمور الخيرة المحققة للمعنى والأمور السيئة التي تمنع تحققه. ومع ذلك، يمكن القول إنه إذا ما صحت النظرية التي أعرضها فإن البحث عن هذه الحجة يعد الخطوة التالية من الناحية المنطقية.

٥- الخاتمة:

أختتم هذا العرض بملخص قصير. بدأت بتقديم اقتراح بأن قيمة "السعادة" وقيمة "المعنى" تختلفان، ليس فقط من حيث التصور وإنما أيضًا من حيث الجوهر. لقد وضعت تعريفًا عاملا لكل قيمة منهما، وبينت الأفكار التي توضح تباينهما وانفصالهما. فجاءت السعادة نتيجة "اللذة". واتصف "المعنى" بالقدرة على الإبداع والأريحية. عرضت بعد ذلك لفروق ستة كبرى بين القيمتين، وبينت أن حامل السعادة يرتبط بالخبرة، بينما حامل المعنى يرتبط بالإرادة. تربط الشروط المنطقية للسعادة بالشخص (أي ترتبط بخبرة الشخص)، بينما تعد المصادر المحققة "للمعنى" خارجية (كأن تكون عللا أو نتائج لأفعال الشخص). يلعب "الحظ" دورًا رئيسيًا في مسألة تحقق السعادة.

بينما لا دور له بالنسبة للحصول على معنى للحياة أو الحياة ذات المعنى التي تتطلب قيام الفرد بأفعال يسيطر عليها. يرتبط البحث عن السعادة بالرغبة في الخبرة السارة واستمرارها. بينما يرتبط السلوك المحقق "للمعنى" بالحصول على التقدير (لما قام به الفرد). تُعد حياة الفرد الزمنية ضرورية لتحقيق السعادة، إذ تتحقق السعادة في حياة الفرد (حيث توجد القدرة للحصول على الخبرات). بينما يمكن الحصول على "المعنى" بعد انقضاء حياة الفرد (حيث يظهر نتاج أفعاله). ويفضل معظم الناس استمرار الشعور بالسعادة في المستقبل ويرغبون في عدم تغير هذا الشعور حتى ولو كان محدودًا أو لفترة زمنية قصيرة. بينما بالنسبة ل"المعنى" يفضل الناس حياة ما مليئة بالمعنى عن مستقبل لا معنى له. آمل أخيرًا أن يغير الذين يرون تشابه السعادة والمعنى في المضمون من مواقفهم، ويهتموا بالفروق الستة في القيمة بين الخبرات السارة من جهة والإبداع والأريحية من جهة أخرى. فالسعادة والمعنى مفهومان يجب الاهتمام بهما(١).

(١) أتوجه بالشكر إلى الأستاذة "ليزا بورتولوتي"، والسيد "شيدفان كرشنار"، والأستاذ "بدرو بانسكي" للتعليقات على المسودة الأولى، والمساعدة في توضيح وجهة نظري.

الفصل الثاني

السعادة، الزمانية، المعنى

جون كوتنجهام

١ـ تجاوز الانعزالية

يوجد في فيلم "شادولاند" مشهد يثير الحزن والشجن. يضم المشهد منظرًا للسيد "لويس" وزوجه جوى المريضة، حيث يسيران معًا في منطقة هيرفورد شاير. كانت حدة مرض السرطان الذي تعاني منه الزوجة قد خفت قليلا، إلا أنها على ثقة بأن هذه الهدنة من المرض لن تدوم طويلا. ومع ذلك شعر كلاهما بالبهجة والسكينة. قال لويس إنه يفضل هذا النمط من السعادة. حيث تكون اللحظة الحاضرة مكتملة بذاتها ولا تلوثها أي أفكار ماضية أو مستقبلية أي لحظة مستقلة بذاتها عما سبقها وما قد يلحق بها. نظرت إليه جوى وعاتبته بلطف شديد على هذه العزلة الزمنية. وقالت "لا يمكن أن تكون السعادة حقيقية إذا عزلنا اللحظة السعيدة عن اللحظات الماضية والمستقبلية". وأضافت قائلة "تنصهر حقيقة المستقبل وحوادثه في نسيج ما نحياه الآن. ولذلك يُعد الألم جزءًا من هذه السعادة اللحظية الحاضرة. وأعتقد أن هذا ما تم التعاقد عليه! [١].

---

(١) فيلم Shadowlasds أخرجه المخرج ريتشارد أتبرو عام ١٩٩٣. وسبق عرض قصة الفيلم في صورة مسرحية في التليفزيون البريطاني (B.B.C).

قد نحتاج لمعرفة المعنى الكامل لمثل هذا القول السابق، أن نجري تحليلا لمضمون الفيلم كله، ومع ذلك إذا ما توقفنا عند هذه العبارات وحللنا معناها قد نستنتج منها الكثير من المعاني الفلسفية الخاصة بطبيعة السعادة. بداية من الواضح بالطبع تناقضها مع أي محاولة فلسفية لحصر معنى السعادة في "اللذة" واختفاء الألم. إذ تتمثل خطورة هذه المعادلة في ربط السعادة باللذة. وكان من مآسي "جون ستيوارت ميل" بعد تأثره "ببنتام" أنه قد ساوى بين كل محاولات الحصول على السعادة مهما كانت درجة ابتذالها وقذارتها، وجعلها كلها عناصر صحيحة ومتساوية للحصول على السعادة. تمثلت طريقة "ميل" الخاصة والمشهورة (والقابلة للشك أو قد تكون مشكوكًا فيها) في أنه حين ناقش هذا الموضوع وضع شرطًا ضروريًا لأفضل أنواع السعادة وفق كيفها الذي يحدده "مجموعة من القضاة أصحاب الصلاحية[١]". يبين الفيلم أن فهمنا للسعادة لا يرتبط بالكيف فقط (بوصفه نقيضًا للكم). ويعترف بالتعقيد النفسي للسعادة واختلاطها بالتعاسة. ويشير أيضا إلى أهمية البعد الزمني وإلي الطريقة التي تتشكل بها خبراتنا الفردية جزءًا من نمط كلي شامل للحياة أو من الخبرة الكلية الحياتية.

كان "أرسطو" أول من قال في كتابه "الأخلاق" بالجانب "المقدس" أو الطبيعة الكلية للسعادة. إذ لاحظ أن السعادة يجب أن تشمل الحياة كلها. لا يعني بقاء الإنسان لحظة في الماء أن الصيف قد حل، أو شعور الإنسان بالسعادة في يوم أو اثنين أو في فترة قصيرة من الزمان أنه إنسان سعيد[٢]. خشى "أرسطو" شأنه شأن من عاصروه من ظاهرة "انقلاب الحظ"، وآمن بمقولة "صولون" البائسة: ليس هناك إنسان سعيد إلا في مماته". حظيت

---

(١) Mill 1962. ch2.

(٢) BKI. Ch. 7. 1098a 16.

المسألة باهتمام "أرسطو" حتى أنه أفرد لها فصلا كاملا عرض فيه حياة الملك "بريام"ملك طروادة الذي عاش حياة مديدة سعيدة، وعانى في آخر أيامه من فقدان ابنه وتدمير مدينته. تبين مثل هذه الحالات مدى هشاشة الحظ الإنساني. ونجد في عصرنا الحديث العقلاني من يؤمنون بالخرافات ويتصفون بالحذر، ويرددون دائما عبارة "امسك الخشب" حين يصفون حياتهم بأنها حياة سعيدة وطيبة.

إذا وضعنا في اعتبارنا القاعدة النسبية البسيطة بأن الحياة مخاطرة، ووضعنا في تقديرنا حين نحكم على الحالات السعيدة تلك القاعدة، فإن الدرس المستفاد من دراسة حالة "بريام" يتمثل في أن السعادة ليست شيئا يمكن تقسيمه إلى وحدات قابلة للتجميع. لا تتمثل المسألة المهمة في قصة "بريام" ببساطة في أن الانقلابات المتأخرة في حياته كانت كاسحة وكافية للقضاء على كل مكاسبه السابقة (وإن كان في بعض الحالات الفعلية يحدث ذلك) وإنما في وقت حدوثها في مسار حياته، وتأثر حكمنا على ما إذا كانت حياته سعيدة أم لا. كذلك إذا كانت حياة المرء مكونة من عدد محدد من الخبرات المنفصلة، فإننا لا نستطيع أن نقيم أو نقدر سعادتنا الشاملة بتحديد كمية المتعة المتضمنة في كل خبرة منها أو كيفها. كذلك يؤدي ترتيب الأحداث إلى حدوث فروق من أحكامنا، فإذا فرضنا أن "بريام" قد عانى في حياته من ضغوط وحياة تعيسة في البداية، وبالسعادة والفرحة في كبره، فإننا قد نحكم بأن حياته أكثر سعادة من حياة "بريام" الحقيقي الذي جاء ترتيب الأحداث في حياته مخالفا لهذا الترتيب.

لا يجب المبالغة في الطبيعة الكلية للسعادة. إذ يتفق معظمنا على وجود لحظات جزئية ممتعة تجعل لكل شيء قيمة، بغض النظر عن كمية هذه المتعة أو درجة ترتيب الحوادث. يكفي وجود مثل هذه اللحظات الجزئية

المنفصلة أو المعزولة للقول أن هذا الشخص قد عرف السعادة، ويُعد وجودها ضروريًا لدرجة تجعل وصف الحياة، التي تختفي فيها هذه اللحظات بأنها حياة سعيدة، أمرًا شاذًا. كذلك نستطيع أن نجزم أن لحظات الألم الشديد تقلل من سعادة الإنسان، لذا هناك مجال متفق عليه يسمح بإعطاء وزن لمثل هذه اللحظات السعيدة ويعتبرها مناقضة لما يسمى بالبعد الزمني للسعادة، ومع ذلك، لا يمكن حذف المنظور الزمني من حياة الكائن البشري الذي تختلف طبيعة حياته عن الكائنات البسيطة التي تعيش حاضرها فقط. ويرجع السبب في ذلك إلى أنه لكي تكون إنسانًا لا بد أن يكون لديك إحساس بنفسك ككائن بشري، يتحرك في الزمان. ويمكن القول إن مقولة "أندرومارفيل" بأنه "يسمع صوت عربة الزمان المجنحة تلهث من ورائه"، وما قاله "مارتن هيدجر" الوجود موضوع لا يزول"[١] تؤكد ذلك. وتتمثل أزمة الوجود الإنساني في أنه كائن يعي دائما أن كل فعل يقوم به، وكل إنجاز نحققه يتم في إطار زمني لحياتنا المحدودة. وليس هناك ما يُسمى بالنسيان الكامل لهذا الأمر خاصة بالنسبة لنوعنا الإنساني. ولذلك، مهما غاب وعينا بهذا الأمر واختفى في اللاشعور أو تم كبته بصورة متعمدة أو تحول وعينا به بصورة جزئية أو كـــــلية، فإنه لا يمكن لأي تفسير مقنع للسعادة أن يتجاهله أو يستغني عنه تمامًا. وينتج عن ذلك أن مفهوم السعادة يرتبط بالبعد الزمني والتاريخانية. ولا يمكن فهم السعادة فهمًا كاملا من خلال اللحظات الجزئية.

ليس الوعي الكامن في نفوسنا بحياتنا باعتبارها ممتدة في الزمان الذي تنصهر فيه كل خبراتنا مسألة تتعلق بحالة الفناء (على الرغم من أن مثل هذا الوعي دائما ما يكون عنصرًا ثابتًا في الوعي الذاتي لمعظم الكائنات

---

(١) الوجود دائم Sein Zum Tode انظر. Marrell 1996. Heidegger 1962 Div .

المفكرة). ويُعد هذا الوعي في صورته العامة ليس إلا وعيًا بأن كل خططنا ومشروعاتنا تعمل في مسار زمني. نعتمد على تاريخنا السابق الذي شكّل حياتنا ونصل من خلاله إلى أهدافنا التي يجب أن تتحقق. لذلك يتضمن المنظور الزمني نوعًا من التفاعل المستمر والثابت بين نفوسنا الحاضرة، والمستقبل الذي نتحرك فيه، والماضي الذي جئنا منه.

وربما نلاحظ ذلك بشكل عام في لحظات وجودنا. بمعنى أننا نرى أفعالنا الحاضرة حلقة في قصة حياتنا الممتدة من لحظة إدراكنا أو من لحظة الميلاد حتى لحظة فنائنا المجهولة والتي لا نعرف عنها شيئا. ومع ذلك يمكن على المستوى الضيق والمحدود للحظات حياتنا اليومية أن توجد أيضا مجموعة من الطرق المحددة والأمور الخاصة التي تكون فيها أفعالنا كما قال "ليبنتد" حبلى بالمستقبل ومثقلة، وينوء كاهلها بالماضي"[١]. يترتب على ذلك أن ما قد تبدو لحظات منفصلة من السعادة أو التعاسة تكون في حقيقة الأمر مشبعة بشحنات تتردد بها أصداء الحوادث الماضية، وصدى ما قد يحدث في المستقبل. ونجد في رائعة "جان أوستين"(إمّا)، أن فرصة "إمّا" وسعادة السيد "نايتلي" حين تعانقا لأول مرة تحمل "شحنة" قوية من سوء الفهم والآلام التي نتجت من تأجيل الإعلان عن حبهما أو التصريح به. لقد أصاب "إمّا" في بداية القصة حزن يصعب تفسيره حين سمعت بأن الشابة "هاريتا" التي تتمتع برعايتها قد أثارت اهتمام السيد "نايتلي". وحمل هذا الحزن صدى إحساس غامض وشعورًا بعدم الراحة، وهاجسًا نفسيًّا دفينًا بأن سعادتها المستقبلية تعتمد عليه وحده.

---

(١) Leibniz 1981. p. 55.

ما زال أمامنا الكثير الذي يجب أن نوضحه بالنسبة للبعد الزمني للسعادة أو تاريخانيتها في الفقرة التالية. والآن، اسمحوا لي أولا أن أوضح الفكرة العامة التي توصلنا إليها حتى الآن نتيجة مناقشتنا لموضوع السعادة بالنسبة لمفهومها. يلتزم قدر كبير من الفلاسفة المعاصرين بأجندة طبيعية، ومحاولة تفسير أكبر قدر من جوانب الحياة الإنسانية في مجموعة من المصطلحات التي تعتمد عليها العلوم التجريبية. وانجذب كثير من المفكرين العاملين في مجال الأخلاق بالنظريات الممتعة "للذة" و "المنفعة" على أساس أن هذه النظريات يمكن أن تفسر المفاهيم التقييمية والمعيارية (مثل مفهوم الخيرة والصواب) بمجموعة من المفاهيم التجريبية (مثل المتعة والرغبة أو السعادة). إذ يرون صعوبة قياس مثل هذه الظواهر أو دراستها بواسطة علماء النفس والفسيولوجيين أو أي علماء آخرين. ومع ذلك، ومهما كانت النتائج المتوقعة من التعامل مع السعادة بهذه الصورة فإنه من الواضح أن السعادة لا يفضل أن يتم وضعها في طاحونة الطبيعيين. فقد لاحظنا أولا أن هناك (كما في نظرة أرسطو للحياة الكاملة) بعدًا قدسيًا للسعادة وطبيعة كلية، تجعل من الصعب اعتبار السعادة نتيجة بسيطة للأفعال الفردية وللحوادث التي تشكل الوجود الفردي لإنسان معين. ولاحظنا ثانيا حتى مع التركيز على اللحظات الفردية أن ما يجعلنا نصفها بأنها لحظات سعيدة ليس فقط وجود حالة لذّية معينة، لخبرة الفاعل. ويحملنا اكتشاف وجود هذا المعنى كلية خارج مجال الدراسات النفسية والفسيولوجية التي يقوم بها العالم الطبيعي (وأيضا خارج البعد الظاهرياتي أي الشعور الكيفي بالخبرة المؤلمة أو السعيدة) إلى مجال مختلف تماما "أي إلى الهيرمينوطيقا" التي توضح طريقة

تفسير الفاعل أو الفرد للخبرات التي يعيشها الآن. ويفسر الفرد كيف ترتبط هذه الخبرة الحالية بإدراكها لكيانه ومن يكون، وكيف وصل للحالة التي يعيشها الآن، وأين يتجه والمستقبل الذي يتطلع إليه.

٢- السرد الروائي، التأريخ السبقي، الإضافة (١):

اسمحوا لي بعد هذه التوضيحات الأساسية أن نعود للمثل الذي بدأنا به من فيلم "شادولاند". حيث يُقال إن حدوث الألم في المستقبل يُعد جزءًا من السعادة التي نشعر بها الآن.إذا قرأنا هذه الملاحظة قراءة سريعة غير مدققة نستطيع القول إن "جوي" تقصد بقولها أن المتعة الحالية التي تشعر بها يملؤها الحزن الذي يتولد من الكآبة التي تشعر بها من التطورات المحتملة للمرض. الواقع أن هذه القراءة السطحية ليست كافية. إذ لم تقل إن الألم المستقبلي ينتقص من قدر السعادة أو/من الثمن الذي لا بد من دفعه، إنما تقول إنه جزء من السعادة الحاضرة. ويبين ذلك، أن طبيعة السعادة (التي تتحدث عنها) مرتبطة بشكل محكم تمامًا بالمستقبل الذي يدرك الزوجان أنه ينتظرهما، كما ارتبطت بالماضي الذي انتهينا منه في هذا المكان.

كان هذا التلخيص يخص الماضي. أما بالنسبة للمستقبل فإن الألم المستقبلي الذي تحدثت عنه "جوي" بات جزءًا من السعادة التي تشعر بها الآن. لا يعني ذلك أنه مجرد غيوم أو نذير بالشؤم يلوح في أفق الشمس

---

(١) التأريخ السبقي: Prolepsis نسبة حادثة إلى فترة سابقة لتاريخها الحقيقي:
- الروائية Narrativity أو النسق الروائي.
- الإضافة Nachtraglich keit. ويتم تفسير معنى هذا المصطلح في الفقرات التالية.

الساطعة الآن، وإنما ألم يقترن بطبيعة السعادة ويتم الإحساس به الآن. لم يستطع "لويس" أن يدرك المعنى الكامل لهذه النزهة السعيدة في تلك اللحظة والتي قد تصبح آخر الأوقات السعيدة التي يقضيانها معًا. فقط قد يُدرك كما حدث في نهاية الفيلم وبعد جنازة "جوي" المعنى العميق لملاحظتها. وحين يعود بذاكرته إلى هذا اليوم قد يفهم معنى عبارتها ويسترجعها. يستطيع القول "اكتشفت قدرتي على التعايش مع الألم، فالألم جزء من السعادة. وهذا ما تم التعاقد عليه وجوهر الاتفاق بيننا.

يُعتبر التفاعل بين الماضي والحاضر والمستقبل أمرًا ضروريًّا وحتميًّا بالنسبة لمفهوم السعادة الذي نعرض له. يستحيل أن نفهم طبيعة السعادة التي تتصف بها هذه النزهة في هيرفدردشاير دون الانتباه إلى التعاقب الزمني لأحداث الماضي والمستقبل التي تشكل جزءًا من لحظة هذه النزهة. بداية، يبدو واضحا أن الصداقة الحميمة كما يبين الفيلم قد تولدت مباشرة من مرض "جوس" المميت. ولا أقصد هنا تقديم حكم نهائي أو أن كل سحابة لها بطانة فضية، أو رب ضارة نافعة، أو أن المسألة تتعلق بمصدر نمو الوعي الذاتي لدى الزوجين. تكشف هذه القصة عن حقيقتين واضحتين (وربما لتحقيق غرضنا الحالي نستغني عن العرض التاريخي لحياة كل فرد منهما). الحقيقة الأولى: أن لويس كان منجذبًا بشدة إلى "جوي" قبل مسألة مرضها. والثانية: أنه يخفي دون وعي منه طبيعة مشاعره عن نفسه. ويفسر العلاقة بينهما بأنها غير عادية وتمت على أساس المصادفة البحتة. كانت "جوي" تجد "لويس" من جانبها شخصا متحذلقًا، ومفرطًا في التكلف، ومثيرًا للإزعاج. نرى أن زواجها المدني من لويس مجرد زواج شكلي رسمي يمكنها من الحصول على الإقامة في بريطانيا. ونظر "لويس" لهذا الزواج على أنه مجرد رد فعل وتعبير عن صداقة عابرة غاب عنه معناها الحقيقي، تغيرت الأوضاع حين تم معرفة مرض "جوي" المميت. أزالت صدمة الحدث عمى "لويس"

والغشاوة عن حبه. أصبح واعيًا بأنه يهتم فعلا لأمرها اهتمامًا عميقًا. واستجابت "جوى" بدورها لهذا التغير من جانبه. لم تعد تراه فقط مجرد شخص جذاب ولكنه إنسان مزعج مضطرة للاعتماد عليه، وإنما تراه شخصا جذابا من السهل الوقوع في حبه.

لقد سبق أن علقنا حين ناقشنا حالة الحزن التي شعرت بها "إما" عند سماعها أن "هاريت" تثير إعجاب "ناتيلي"، بأن الخبرات الإنسانية تحمل أصداء "معاني"، لا يتم فهمها بصورة كاملة إلا بعد وقت طويل من لحظة حدوثها. لقد باتت "إما" بعد اعترافها لنفسها بحب "ناتيلي" قادرة على فهم سبب حزنها. واستطاعت حين نظرت أو استرجعت أحداث الماضي أن تدرك أن حزنها غير المبرر هو العلامة الأولى التي أثارت انتباهها لاكتشاف عدم معرفتها بحبها له. لقد سبق أن وضحت في مكان آخر أهمية مفهوم "فرويد" عن الإضافة لفهم حياتنا[١]. ويصعب ترجمة المصطلح إلى الإنجليزية. ويعني أن شيئا يمكن إعادة فهم معناه أو أن الحدث يمكن أن يضاف إليه شيء أو يتم تعديله في ضوء تفكير مستقل أو فكرة طارئة قد تخطر على البال بعد مواصلة التفكير في الموضوع[٢]. وحين ننظر للوراء نسترجع خبراتنا الماضية، لا نتذكر فقط ما قد حدث ببساطة كما في حالة رؤيتنا لصورة فوتوجرافية للماضي، وإنما نعيد تفسير هذه الخبرات في ضوء ما قد تعلمناه حول معناها وأهميتها. ولذلك قال فرويد حين حلل التطور النفسي، إن حوادث الطفولة لا يُفهم معناها فهمًا تامًّا وقت حدوثها. وتظل معانيها غير واضحة أو كامنة حتى فترة المراهقة حيث يعاد فهمها وتفسيرها أو إعادة

(١) يمكن ترجمة الكلمة الألمانية Nachtraglich Keit باللاحق أو المضاف أو التالي (المترجم).

(٢) انظر:.Gottingham (1998) ch. 4. Section 5)

بنائها[١]. وكما توجد إضافة من الماضي الذي نحاول استرجاعه وإعادة تفسره، توجد إضافة من المستقبل التي تخلع المعنى المستقبلي على ما فعله الآن، أي لن نفهم معناها من حوادث المستقبل. وقد لاحظ كيركجارد أن هذه المسألة تعد من المشكلات الرئيسية للوجود الإنساني، يقول: على الرغم من أن الحياة يجب أن تستمر ونحياها، وتسير إلى الأمام، فإن فهم معناها الكامل لا يمكن إدراكه إلا من خلال النظر لأحداث الماضي القريب.

ربما تتطلب عملية فك هذه الخيوط المجدولة للذات الفردية، إن صحت افتراضات فرويد بالنسبة لأعمال العقل، قدرة فائقة على الفحص الذاتي. تهدف هذه القدرة إلى كشف الجوانب الغامضة من ذواتنا أمام التحليل الواعي لها وفحصها مباشرة. يشكك معظم الفلاسفة المعارضين للتحليل النفسي في تأثير هذه العملية أو حتى إمكانية القيام بها. ومع ذلك، على الرغم من إيماني الكامل بالحاجة لمثل هذه العملية من أجل فهمنا الكامل لما تعنيه العبارة التي وردت في فيلم "شادولاند". ولفهم العديد من الحالات الأخرى التي تتضمن النمو الخلقي والصراع من أجل تحقيق الوعي الذاتي، فإن هناك ملامح وصفات بنائية عامة تتصف بها أي محاولة لتفسير حوادث حياتنا، لا يمكن

---

(١) فسر "جاكس لاكان" :Jacques Lacan، ما يقصده فرويد من هذه العبارة: يقول لا علاقة لعملية الاستمرار في الاسترجاع أو التذكر بذلك. ويمكن أن توقف عملية استرجاع الحدث ويفقد معناه إذا لم ينخلص فيها كل الحوادث التي سبقته. ليست المسألة بالنسبة لفرويد مسألة بيولوجية بحتة أي الذاكرة البيولوجية الخالصة، وإنما مسألة تحقيق التوازن بين تخمينات الماضي ووعود المستقبل بناء على ركيزة تاريخية أو ما يسمى باليقين الزمني. نعيد في عملية التحليل النفسي باستخدام لغتنا ترتيب الحوادث الطارئة أو محكمة الحدوث ونخلع عليها الحتمية والضرورة (ظروف) في أي حدث فيعيد العميل في كل نقطة تحول بناء نفسه. ولا بد أن تحدث هذه العملية بالضرورة من وجهة نظر فرويد من خلال الإضافة أي باسترجاع حوادث الماضي وبأثر رجعي انظر: .Lacan 1977. pp. 47-48

الزج بها في مجال التحليل النفسي. ويمكن القول بغض النظر عن مدى صعوبة العملية أو عدم صعوبتها، إن وضع حدث معين في مساره الزمني، وربطه بمصادره السابقة ونتائجه، يمثل الطريقة المناسبة التي ينظر بها البشر لحياتهم ومعناها. لقد اهتم الأدب الفلسفي المعاصر بالتفكير في ذلك مركزًا على فكرة الرواية. وطور شارلز تيلور مسألة التأريخ للحوادث أو مسلسل الأحداث. بيّن "تيلور" في كتابه، مصادر الذات، أننا نحتاج- كي نجعل لحياتنا معنى وهوية كاملة- إلى التكيف مع الخير والعمل الطيب. نحتاج لأن يوجد معنى لحياتنا المتسمة بنوع من التطور الخلقي والنمو الدائم. ويترتب على ذلك أن تكون لحياتنا بنية روائية أو نمط الرواية. حين أتطور أتعلم من أخطائي وزلاتي. وتوجد دائما قصة أو رواية أستطيع روايتها والأخبار عنها، تتعلق بكيف أصبحت على ما أنا عليه الآن وإلى أين تأخذني رحلتي الحالية تجاه التحسن والنمو، يقول "تيلور": "فكما تعتمد معرفتي للمكان المادي الذي أجد نفسي فيه على معرفة كيف وصلت إليه وإلى أين أتوجه كذلك يعتمد مع الوضع الخلقي. لا أستطيع بوصفي كائنا ينمو ويتطور أن أعرف ذاتي إلا من معرفتي لتاريخ لحظات التخلف والتقدم التي مررت بها، ولانتصاراتي وهزائمي. إذ يتوقف فهمي لذاتي بالضرورة على العمق الذاتي والتاريخ. فحياتي قصة متجسدة[1].

يؤثر مثل هذا المعنى على مفهوم السعادة. لم تعد أحكامنا بالنسبة للسعادة (كما سبق أن وضحنا في الفقرة السابقة) مجرد تقديم لمدى وجـــود

---

(١) شارلز تيلور: (١٩٣١ -) فيلسوف كندي في الفلسفة السياسية. أهم مؤلفاته:مصادر الذات١٩٨٩، تاريخ الهوية الحديثة ١٩٦٠، تفسير السلوك ١٩٦٤، هيجل ١٩٧٥ "هيجل والمجتمع الحديث"١٩٧٩، أوراق فلسفية جزآن ١٩٨٥، ثقافة التعدد ١٩٩٤، مناقشات فلسفية ١٩٩٥، الحداثة الكاثوليكية ١٩٩٩. (المترجم).

أو اختفاء كميات أو كيفيات معينة من اللذة أو لمدى فترتها الزمنية قصرت أو طالت. وإنما ترتبط السعادة بشكل أساسي بمجموعة من التصورات المتعلقة بالمعنى والقيمة. وإذا فرضنا أن السعادة تصور يرتبط بالقيمة والتأويل أي مفهوم تأويلي، وربطنا ذلك بمفهوم "تيلور" التاريخي أو الروائي لكل من المعنى والقيمة، فإننا نرى أنفسنا كائنات قادرة على تحقيق السعادة ورؤيتها باعتبارها هدفا نسعى إليه. ونشعر أننا في رحلة نحقق فيها الوعي الذاتي لأنفسنا والتطور والنمو. ونهدف بصورة مستمرة إلى تحقيق النمو الخلقي لأنفسنا والفهم العميق للآخرين. وتعد عملية العودة للماضي والنظر للمستقبل أو الحركة من الخلف إلى الأمام ومن الأمام للخلف داخل الزمن مراحل مهمة في هذا المشروع، إذ تمكننا من الفهم الصحيح لما قد فشلنا في فهم مغزاه في الماضي، وتمدنا بتصور أفضل لكيف نكمل المسيرة ونحقق النمو.

يؤكد عرض المسألة بهذه الصورة أن السعادة شيء يجب أن يتحقق. يشبه المصدر أو اسم الفعل. ليس شيئا قائما بذاته أو جاهزًا، يمكن أن نوافق عليه أو لا نوافق. يتم تفسير قول الكتاب المقدس "ليس لدينا مدينة هنا وإنما نسعى إليها وننتظر ظهورها" بأنه إشارة للحياة الأخرى بعد الموت، إلا أنه يشير في الحقيقة إلى شيء في منتهى الأهمية بالنسبة لحياتنا الدنيوية[١]. تبين أن كفاح الكائنات المتناهية يرتبط دائما بظروف لا يمكنها السيطرة عليها. ويدركون أن ما يحققونه من إنجازات ليس باقيا إلى الأبد. ويُعد السعي إلى بناء المدنية الدائمة أو العتيقة مجرد صورة مجازية تعبر عن الاكتفاء الذاتي وتحقيق الاستقلال الكامل. وشكل الانحراف يوضحُ أنَّ هناك دائما شيئا لم يتحقق وقد يخالف تصوراتنا جوهر الوضع الإنساني.

---

(١) رسالتا "بولس" للعبرانيين:١٣: ١٤.

قد ينزعج البعض من هذه النتيجة إلا أن هناك من يرى المسألة على خلاف ذلك تماما. يقال دائما "إن تسافر مصحوبا بالأمل أفضل من الوصول"، وكان "براتراندرسل" متفائلا حين قال "يُعد عدم إشباعنا بعض الأشياء التي نرغبها شيئًا ضروريًّا لتحقيق السعادة[١]. ومع ذلك تعتبر المسألة أعمق من مجرد عدم إشباعنا لبعض الأشياء التي نرغبها كما اقترح رسل، ورؤيتها كحوافز مشجعة بدلا من اعتبارها مثيرة للإحباط. كذلك لا تتعلق المسألة بتعرض الإنسان للنقد والتبعية والقلق حين يختفي الأمر بأحكامنا على السعادة، وإنما يتعلق بالقلق الشديد من مسألة صلة "السعادة" بالمعنى. تحتاج الكائنات البشرية للمعنى في حياتها، وتعتمد سعادتها على هذا الأمر. ومع ذلك، إذا ما صحت الحجج التي عرضناها في هذا الفصل تنتج عنها نتيجتان، تتعارض الثانية منها بمعنى معين مع الأولى. تؤكد النتيجة الأولى أن المعنى لا يظهر في حياتنا إلا إذا شكلت الأحداث حلقات في رحلة الذات تجاه تحقيق وعيها الذاتي وتطورها الخلقي، أي تشكل الحوادث إطارًا عامًّا يضم حياتنا كلها. وتؤكد النتيجة الثانية في الوقت نفسه أنه لا يمكن تحقيق هذا الإطار العام بسبب وجود نقص دائم لا يمكن إكماله. وذلك طالما أن المعنى الكامل لما نفعله الآن لا نستطيع فهمه إلا في المستقبل الذي لا يتوفر أمامنا الآن.

بيد أن النتيجة الأخيرة قد تدفعنا للتشاؤم. وقد اكتشف "برنارد ويليم"هذا الاتجاه للتشاؤم في سياق مختلف تماما حين ناقش ظاهرة "أكاسيا" أو العجز وعدم القدرة على التحكم في النفس، وإدراكنا للفشل في عدم قدرتنا على اختيار الأفضل دائما[٢].

---

(١) Russell 1930. Ch2.

(٢) a Kasia: كلمة يونانية تعني العجز والفشل في التحكم في النفس. ويمكن ترجمتها بـ"الغلمة" التي تعني الحالات التي يتردد فيها الإنسان عند القيام باختيار معين (المترجم).

تتوفر دائمًا الأوصاف أو التحليلات الكاملة لما يحدث عن طريق عملية استرجاع للحوادث الماضية. وتعتمد عملية معرفة سبب اختيار شيء وتفضيله عن شيء آخر على عملية الاسترجاع هذه. وبالتالي لا يدرك المرء سبب نجاحه أو فشله في اختيار وضع معين إلا في ضوء ما قد نفهمه فيما بعد. حين يتردد رجل متزوج في إنهاء علاقته بعشيقة له غير زوجه، ويسعى للالتقاء بهذه العشيقة في اللحظة نفسها التي يكون قد هجرها ولا يلتقيان، فإنه قد يرى أن هذا الموقف منه إذا ما تمسك بزوجته وتخلى عن العشيقة فيما بعد بأنه نوع من الفشل في القدرة على الاختيار. أما إذا ما اختار الانفصال عن زوجته، واختار أن يحيا مع العشيقة فإنه قد لا يرى في هذا الموقف المتردد تعبيرًا عن الفشل في الاختيار وإنما دلالة على صحة قراراته[1].

تُعتبر عملية التأهل للقدرة على اتخاذ القرارات في حالات عديدة مسألة في غاية الأهمية. وتوجد بلا شك العديد من القرارات التي تتصف بالأهمية وتكون واضحة وقت اتخاذها (كأن نلبس معطفًا حين يتساقط المطر). ولا تحتاج هذه القرارات إلى عملية تحليل استرجاعي أو التطلع للمستقبل لتقييم مدى معقوليتها، ونلاحظ أنه كلما كان القرار متعلقا بعواطفنا، فإن الوضع يختلف. إذ كلما كان القرار مملوءًا بشحنات انفعالية ومرتبطًا برغباتنا العميقة كلما زاد احتمال وجود الأزمة التي تحدث عنها "ويليم". إذ يتضمن تحليله وجود نقص دائم في تقديراتنا للعديد من القرارات الحرجة والمحورية في حياتنا. وهناك دائما عملية تأجيل للأحكام؛ إذ يكشف المستقبل المعنى

---

(١) Williams 1993p.45.

الذي قد تكتسبه أفعالنا الحاضرة عن طريق الاسترجاع ولا خطر لأحداث الماضي، ويتبين المعنى الكامل أو الأهمية الكاملة لقراراتنا. نستطيع أن نعرف من هذه العملية الاسترجاعية ما إذا كانت قراراتنا محققة لسعادتنا الحقيقية أم أنها كانت خادعة واستندت على أسباب خاطئة تستحق أن نقاومها. وإذا كان وعينا الذاتي ناقصًا باستمرار، ونعاني من هذا النقص دائما فإن معظم قراراتنا التي نتخذها بالنسبة لسعادتنا تكون أشبه بمحاولة السير في الظلام.

٣ـ السعادة، الموضوعية، الإيمان

اكتشفنا حتى الآن ما يسمى بالبعد الزمني أو التاريخاني للأشياء المتصفة بالسعادة، وبينا كيفية تضمن الأحكام على الأشياء السعيدة، على عملية تفسير تصميمي لكل حياة الإنسان حتى أن الحلم على أي حلقة من حلقاتها يتم وفق رؤيتها من خلال نسق أخلاقي متكامل وباعتبارها تشكل – لحظة ظهورها– مرحلة من مراحل نمو الفرد تجاه التحقق الذاتي. قد تبدو هذه المسألة أو هذا التفسير للسعادة للبعض على أنه نوع من التلاعب بالألفاظ أو مجرد لغو لا معنى له أو شيء خطير ولا يبشر بالخير أو نوع من التظاهر وحشو لا قيمة له، بالنسبة لمفهوم بسيط كمفهوم "السعادة". ليس هذا المقال في الواقع مجرد عرض لفلسفة عادية أو تدريب على تحليل المفاهيم. لذا لا ندعي أن ما نكشف عنه الآن يكون متاحًا فيما بعد أمام العامة ويقدم تفسيرًا واضحًا لما يسمى بالسعادة. ومع ذلك، تطابق الخطوط العامة لهذا المفهوم الذي وضعناه، المفهوم المعقد للسعادة الذي يوجد في كل التراث

الفلسفي الأوربي، منذ وضع أرسطو مفهومه للسعادة أو لتحقيق الغاية الإنسانية[١]. إلى أن تطور في فلسفة العصور الوسطى التي رأى فلاسفتها أن السعادة تعني الغبطة التي تتمثل في السعي المنظم لتحقيق الخير، وليست إلا رغبة مروعة بشكل طبيعي في كل الأشياء[٢].

لقد دفعنا إدراك ضعف الكائنات البشرية والنقص النسبي في وعيها الذاتي حين نحاول تفسير دوافعهم ورغباتهم، إلى مواجهة مشكلة السعي نحو تحقيق السعادة. وقد ظهرت هذه المشكلة واضحة وفرضت نفسها في أدبيات التحليل النفسي وفي الجدل الذي سبق الإشارة إليه عن "برنارد ويليم". فإذا كان المعنى الكامل لقراراتنا لا يتم إدراكه إلا من خلال نظرية ارتدادية للماضي، فإن وعينا الكامل يأتي متأخرًا جدا عما نحتاج إليه لحظة اتخاذ القرار. وبذلك تصبح حدودنا الإنسانية عقبة خطيرة في طريق سعينا نحو السعادة، أي الهدف الموضوعي الذي اعتبره فلاسفة الأخلاق الهدف من وجودنا الإنساني.

لا أستطيع في هذه الفقرة الختامية إلا تقديم بعض الخطوط العامة لإمكانية حل هذه المشكلة أو القضاء على التشاؤم الناتج من الاعتراف بنقص وعينا الذاتي حين نبحث عن السعادة. كان أحد الحلول الإستراتيجية التي عرضت لها في موضع آخر، يتمثل في أن نأخذ بجدية وبعين الاعتبار ببرامج التحليل النفسي لتبدد ظلمة العقل وجوانبه المعتمة ومساعدته على إدراك ذاته[٣]. ولئن كان من المستحيل القيام بأي شيء تجاه فشلنا وجوانب ضعفنا في الماضي فإنه من الممكن أو على الأقل أن نكون قادرين على الثقة

---

(١) Nicomachean Cethics, BK

(٢) Compare Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, 111.24.

(٣) Cottinham 1998 Ch. 4.

في صحة اختياراتنا وأحكامنا المستقبلية، ليمكننا ذلك بالطبع من تجنب ما أطلق عليه فرويد بؤس الإنسان العادي (مثل الألم المصاحب لجوانب ضعفنا الإنساني ولمخاطر الخسارة)، إلا أنه قد يحمينا على الأقل من العقبات التي تعرقل تحقيق السعادة والتي تنشأ من سوء فهم دوافعنا الحقيقية التي قال بها ويليم.

أود التركيز بالنسبة لهدفنا الحالي على سبب الصعوبات التي عرضها ويليم في معرفة دوافعنا الحقيقية، وتدفعنا إلى التشاؤم والانزعاج، وأعتقد أن سبب ظهور هذه الصعوبات يكمن في النسق الخلقي الذي رفعه ويليم مسبقاً أو ما عرف بالإطار الخلقي الذاتي أو الباطني، والذي أثار جدلا واسعا ومملا وقدرا كبيرا من المعاني الغامضة[١]. من الواضح أن تفسير ويليم للدوافع الأقوى والأسباب الأفضل يقوم في النهاية على مدى إشباعها لمجموعة الرغبات الفعلية لصاحب القرار أو خدمتها للأشياء التي يهتم بها. ولما كانت الرغبات ليست إلا مجموعة من الرغبات المتغيرة وسريعة الزوال فإن ذلك يؤدي إلى نقص في الإشباع. ولا أستطيع أن أعرف مدى صحة قراري الحالي إلا بعد معرفة الأسباب القوية لاتخاذه. ولا يمكن إدراكي لتلك الأسباب إلا في ضوء المعلومات التي قد تظهر في فترة لاحقة. لذلك حتى يحين ذلك الوقت ربما تتغير رغباتي، ولم أعد أرغب فيما كنت أريده من قبل، ويظهر التشاؤم في النهاية. وهكذا تبدو الصعوبات التي نتجت من نقص الوعي الذاتي والتي عرضنا لها الآن ليست إلا نتيجة لنظرة "ويليم" الخلقية التي تؤكد

---

(١) يوصف هذا الأمر بأنه ممل بسبب الأدبيات الكثيرة المتعددة التي أثارتها تفرقة "ويليم" بين الأسباب الداخلية والخارجية انظر: Williams 1981. كذلك سبب الصور العديدة والمتنوعة لما يسمى بالباطنية والخارجية بالنسبة لموضوع الدوافع والأسباب التي تملأ الصفحات العديدة التي تتناول الموضوع.

على التغير الجذري للأخلاق. فليس هناك قيم خلقية مستقرة وثابتة عما يرغبه الإنسان أو لا تتأثر بالظروف المتغيرة التي تشكل وجوده وما يهتم به.

تظهر الأشياء في صورة مختلفة إذا نظرنا لها من الناحية الموضوعية، فلم تعد مسألة السعي للسعادة بالنسبة للفيلسوف الموضوعي الأخلاقي تتعلق بالقدرة على التمييز أو إدراك الرغبة التي من بين مجموعة رغباتي المتغيرة يمكن أن تطابق ما أحتاجه بالفعل وما أرغب في الحصول عليه (أي الشيء الذي يتغير خلال الزمن). وأجد نفسي بدلا من ذلك أواجه طوال حياتي مجموعة من المعايير والقيم التي لم أضع أسسها أو أحدد معياريتها. فليست السعادة هي ما أرغبه وإنما تعني شئت أم أبيت التكيف النفسي تجاه الخير الإنساني الذي لم أحدده، ولا أستطيع تبديله بإرادتي أو وفق رغبتي[١]. لا يعني ذلك بالطبع أن تحقق السعادة وفقا للصورة الموضوعية يتم بصورة آلية، وأسهل من تحقيقها وفقًا للصورة الذاتية. فقد يكون تكيف المرء مع الخير الموضوعي المستقل عن رغباته أمرًا صعبًا بالفعل، وإن كان يعني على الأقل من حيث المبدأ وجود إجابة مناسبة للسؤال المتعلق بالبحث عن دوافعي الحقيقية.

قد تثير كلمة الإجابة المناسبة إحساسًا بالرضا تجاه السعادة يشبه الإحساس الذي يشعر به المرء حين يشتري السيارة المناسبة، أي يشعر بأن هدفه واضح وقابل للتحقق ويثق في قدرته على تحقيقه. والواقع أن المسألة تأتي على خلاف ذلك. إذ يظل إيماننا السابق بعدم وجود مدنية قائمة واتصاف كل أمانينا ورغباتنا وطموحاتنا دائما بالتأخر في التحقق. لا تتضمن عملية موضوعية الخير وجود نهاية لتحققه أو خاتمة له، وإنما تعني أن هناك

---

(١) انظر. Aristotale"s:Nicomachean Elhics, BKI.Ch. 7 (1098a16).

نوعًا من النجاح في عملية التكيف ومسار رحلتنا. أستطيع أن أختار عمدا الطريق الخاطئ الذي أختار السير فيه بحماس زائد طوال حياتي، ومع ذلك تلزم الوقائع الموضوعية للوضع الإنساني الفرد أن يراجع خطواته ويعود إلى الطريق الصحيح. إذ لا يمكن أن يقوده الطريق الذي يسير فيه إلى السعادة مهما كانت رغبته فيها أو شوقه لها(١).

تثير الصفة المعيارية الموضوعية للخير الإنساني كل أنواع الأسئلة الفلسفية التي تبحث على الأقل على أساس طبيعي لها عن ضمان لصحتها خارج وقائع العام وطبيعتنا البشرية. وأرى من وجهة نظري عدم كفاية هذه النزعة الطبيعية، وأنها لا تقدم تفسيرًا أقل غموضًا للخير من التفسير اللاطبيعي أو أقل نقصا. وليس هناك إلا التفسير الميتافيزيقي لنمط الموضوعية والمعيارية الذي تحتاجه النزعة الموضوعية الأخلاقية. وتلك قصة يمكن أن نرويها في يوم آخر(٢). وأود بالنسبة لموضوعنا الحاضر أن أعود إلى الواقع وأبتعد عن المجرد. ولذا دعونا نعود لمقالنا الأول عن فيلم "شادولاند" الذي بدأنا منه.

وضحـــت عـــملية التعلّم المؤلمة التي عانى منها بطل هذا الفيلم أنه لا يمكن أن يحقق السعادة لنفسه بالبعد عن الألم أو الخسارة، وبينت له

---

(١) تعد فكرة أن الحياة رحلة صعبة تشبه رحلة الحج والتي تعني أن هناك طريقًا صحيحًا وسط مجموعة من الطرق الملتوية، فكرة مكررة فـي الأدبيـات القديمـة. انظـر Chrétiende Troyes 1175: - "تنقل بين الصخور والوديان وعبر الغابات الكثيفـة المعتمة، وتعرّض لأخطار عديدة ليلاً ونهارًا حتى عثر على الطريـق الـصحيح". لدراسة تطبيق هذه الصورة الشاعرية على سياق مختلف تمامًا انظـر: Cotingham (2008**a**).

(٢) لمعرفة المزيد عن مثل هذه المحاولات الميتافيزيقية لمثل هذا التفسير راجع الفصول الأخيرة في كتاب: Cottinghom 2008 a. b.

أيضا أن حياته السابقة المنكفئة على نفسها والمنغلقة، باعتباره كاتبا ناجحا، وشخصية عامة محترمة، لا يمكن أن تحقق له السعادة مهما أشبعت رغباته التي يعرفها. أدرك حين رفع الحصار عن نفسه وانفتح على العالم أن هناك واقعًا مختلفاً تمامًا قادرًا على تغيير طبيعته، وتيقن من لحظة قيامه بذلك إمكانية تحققه الإنساني. وبدأ يشعر بالألم الذي لا ينفصل عن عملية التحقق.

"من الذي اخترع العذاب؟ الحب!.

الاسم الخفي وغير المألوف

يحيا وراء الأيادي التي تنسج

ثوب اللهب الذي لا يُحتمل

والذي لا تستطيع القوة الإنسانية أن تتخلص منه[١].

تشير هذه العبارات المنقولة من ت. إس. إليوت إلى مفهوم ديني عن معاناة الإنسان وسعادته. وتعني أن المعاناة وسيلة الحب، وتشكل قوة خلاقة، ولا تخضع لأي مبررات عقلية[٢].

تجاوز مثل هذه النظرة الحجج الفلسفية، ولا تقبل البرهنة المنطقية. وعلى الرغم من اتساقها بصورة معينة مع خبراتنا الإنسانية، فإنها لا تخضع للدليل التجريبي بالمعنى العلمي. لذا من الأفضل تسميتها موضوعًا للإيمان أو نؤمن بها دون البحث عن دليل عقلي أو تجريبي. ولما كان ذلك قد يبعدنا عن

---

(١) Eliot 1959, lines 207-11.

(٢) T.S. Eliot"s Little Ceidding.

- توماس سنيرن إليوت: ١٨٨٨، شاعر وناقد إنجليزي.أهم مؤلفاته:الأرض الخراب ١٩٢٢، وأربعاء الرماد ١٩٣٠، "سويني جوسس" ١٩٣٢، جريمة في الكاتدرائية ١٩٣٥، حفلة كوكتيل ١٩٥٠، مقالات قديمة وحديثة، وفائدة الشعر وفائدة النقد ١٩٣٣، حصل على جائزة نوبل في الأدب عام ١٩٤٨. (المترجم)

مجال الفلسفة ويُخرجنا منه، فإنه يُعد وضعًا غير مقبول لأنه مناقشة فلسفية تتعلق بالسعادة. ومع ذلك قد تقبل بعض المسائل الإيمانية على الرغم من طبيعتها المقاومة لطرق المعرفة المعروفة بعض العون الفلسفي، طالما كان في مقدورنا موازنتها ببعض البدائل الدنيوية أو العلمانية. ويُعد مفهوم أرسطو للسعادة الذي أشرنا إليه من قبل أحد هذه البدائل. وتتلخص فكرته الأساسية في أن الكائنات البشرية تشعر بالانتعاش حين تشبع حاجاتهم الاجتماعية والبيولوجية، ويساعدهم الحظ على تطوير مواهبهم وتنمية قدراتهم حتى يستطيعوا تحقيق أفضل ما في وعيهم البشري. قد يُعد ذلك تفسيرًا واضحًا ومباشرًا، ويعد من الوهلة الأولى مناسبًا" للكائنات العاقلة". ومع ذلك من الواضح أنه لا يتناسب مع من سماهم ماكلنتير بالحيوانات العاقلة غير المستقلة. لقد تم استبعاد كل صور المعاناة التي تواجهها تلك المخلوقات والتي تعد ضرورية لكل كائن يحيا فترة طويلة من الصورة المبهجة للسعادة. لم تتم الإشارة إلى الشعور بالوهن والضعف والفناء الذي يشعر به كل كائن فانٍ، وإلى عملية التحلل التي يتعرض لها. يؤكد المفهوم الأرسطي للسعادة على أن كل ذلك قد يحدث، ويُعد نوعًا من سوء الحظ. ويجب ألا نبالي به ونعتبر أن الإنسان لا يشعر بالسعادة إلا في مماته".

قد يبدو النموذج الأرسطي نموذجًا واقعيًّا بمعنى معين ومؤيدًا بحجج قوية، إلا أنه يشبه الأخلاق الأرسطية. وكما أدانت الأخلاق الأرسطية الأرستقراطية عددًا كبيرًا من الناس كالنساء، والعبيد، والتعساء وحرمتهم من كل الامتيازات (حيث العديد من الفضائل ليست في متناول الفقراء)[١]، كذلك يتم حرمان كل ما يُسبب المعاناة استبعاد كل المرضى والفاشلين من الناس

---

(١) لمعرفة المزيد عن هذه الفضائل العظيمة انظر

Nicomachean Ethics, BK4 Chs2and3

- ولمعرفة المزيد عن النظرية الأرسطية للفضيلة انظر. Cottingham 1996>

وغير القادرين على تحقيق النجاح. يضعف مثل هذا التفسير للحياة السعيدة من موقف أرسطو أمام خصومه التقليديين خاصة من حيث قيمته الدينية والنفسية. إذ يربط مفهوم السعادة الذي قدمه الفكر المسيحي (والذي كان س. إس. لويس أقوى دعاته) بين التحقق الإنساني والعجز الإنساني ولا يفصل بينها ويتحدث عن كمال القوة من خلال العنف[١]. لا يعني ذلك حلا سطحيًا مثل الذي قدمه "ليبنتز" للعدالة الإلهية والذي يقنعك بأن "قليلا من الخل يجعل الوجبة شهية"[٢]. وإنما يعني أن هناك مزجًا بين الرغبة في التحقق والتعرض للهجوم. ويوجد الألم في الوقت نفسه الذي يتم فيه الشعور بالمعاناة. ويوجد ذلك بالطبع في قلب القصة المسيحية للصلب والبعث. ومع ذلك فإن الفكر اللاهوتي المغلف بالتضحية الكونية والتفكير لا يعد كافيًا إلا إذا تم إدراك القيمة الخلقية وإثراء الحجة الميتافيزيقية بها. إذ يُمكن مثل هذا الاستعداد للتخلي عن الرضا الذاتي، والانحراف بالضعف، والقدرة على تقبّل الألم الناتج عن هذا الموقف، من ظهور الشخص الجديد الذي لم يعد مسئولا كما في المحكمة العملية لأرسطو عن تخطيط الشروط العملية للسعادة. وإنما يكون مهيأ لتقبل منحة الحياة التي لم يخطط لها أو يسعى لاكتسابها. قد يبدو مثل هذا الوضع مضادًا للوضع الفلسفي الذي يتولد من إصرار أرسطو على العقل العملي، واكتساب عادة الفضيلة بالتدريب المستمر. ومع ذلك نجد في

---

(١) //Corinthians 12:9.

(٢) تكون مرارة الطعم أحيانا أفضل من طعم السكر. يزيد الظلام من قيمة الألوان ويحقق نشاز الأصوات في بعض الأحيان وفي الوقت المناسب الانسجام والهارمونية، نرغب مشاهدة لاعب السيرك لحظة سقوطه من فوق الحبل حتى نشعر بالرعب. ومشاهد المآسي التي تجعلنا نذرف الدموع. هل كان الإنسان يقدر التمتع بالصحة أو يتوجه بالشكر لله لنعمته عليه ؟ أليس من الضروري دائما وجود الشر لتقدير قيمة الخير؟ انظر Yeibinz 195/pp.36-37 ، لا أعني أن كل الحجج التي ساقها، "لايبنتز" عن العدالة الإلهية كلها غير كافية أو مصنعة انظر: Of. Cottingham 2005, Ch2, 2

النهاية، خاصة بعد إدراكنا لمدى تعقّد الخبرة البشرية وعمقها أن هذا الموقف يتصف بالواقعية ويتسق مع الوضع الإنساني ومؤديا للسعادة. إذ تخضع السعادة لقانون الحب الذي ليس إلا قانوناً للتضحية. ونختم هذه الفقرة بكلمات "كارل يونج" الرائعة:

حين يتوقف الشخص عن تأكيد ذاته، ولا يشعر بأثر ذلك على كرامته، ويستطيع أن يعترف لنفسه بأخطائه وإنسانيته وبوجود حائط لا يمكن تخطيه، حيث يمنعه من الشعور بأنه فرد من الناس، فإننا نشعر حينئذ بأهمية القول "تخلى عن كل ما تملك، تستطيع أن تحصل على كل ما يأتي"[١].

(١) Jung 1961,p.40.

الفصل الثالث

المتعة المأساوية

بدرو ألكسس تابنسكي

"لا يحتمل الإنسان أن يحيا حياة مليئة بالسعادة لأنها ليست إلا الجحيم على الأرض[١]. أيها الأصدقاء الشباب، إذا أردتم حياة التشاؤم عليكم أن تتعلموا أولا فن السعادة الدنيوية، وكيف تضحكون[٢].

١ ـ مقدمة:

كتبت منذ فترة قصيرة كتابًا أشرح فيه رؤية "أرسطو" للسعادة. ووافقت على فكرة أن نظرية السعادة شاملة وثرية. وقدمت مفهومًا متكاملا لأفضل صور الحياة، أي الحياة الجديرة بأن تعاش كما تصورها "أرسطو"[٣]. وجدت أن "الوحدة" بين الأشياء "الممتعة" والجديرة بالاهتمام وما يحقق الفضيلة التي تمثل جوهر السعادة وفقًا لمفهوم أرسطو ليست إلا الوحدة نفسها التي تشكل الحياة الخلقية في أفضل صورها وبالمعنى العام لمفهوم الأخلاق أو للصفة الخلقية للفكر اليوناني. مازلت أعتقد في إمكانية الوحدة بين الفضيلة والأشياء

---

(١) Shaw 1972, p.51.

(٢) Nietzsche 1967. p. 27.

(٣) Tabensky 2003.

الجديرة بالاهتمام وأسلم بصحتها[١]. ولا أوافق على الحياة السعيدة التي اعتقد أرسطو أنها حياة ممكنة أو مرغوب فيها. اعتقد القدماء أن السعادة بالمعنى الذي نقدره حقاً يمكن أن تتحقق إذا ما استطاع الإنسان الفاضل بالإضافة لحياته الفاضلة أن يكون قادرًا على التمتع بالفعل الفاضل، وتساعده الأوضاع العامة والشخصية على تحقيق هذا التمتع. لم أعد قانعًا بأن هذه الأوضاع قد تسمح بوجود نمط الوجود الفاضل الذي تصور "أرسطو" أنه قد يشكل الحياة الجديرة أو ذات الشأن. وأعتقد أن النمط المناسب من الظروف المحققة لهذه الحياة، لا يسمح بوجود المتع، التي وفقًا لأرسطو تفصل بين الحياة السعيدة والحياة الفاضلة، على الرغم من إيماني بأن هناك معنى معيناً تكون به الحياة الجديرة حياة ممتعة[٢]، إلا الخبرات المتعلقة بهذه المتع أو الجديرة، أي المتع الناتجة من الأنشطة الجديرة تكون نادرة وتُعد بسبب هذه الندرة وبسبب الطرق التي يتم بها تحقيق المتعة أبعد كثيرًا عن تلك التي تحدث أرسطو عنها. ولما كانت المتعة تلعب دورًا محوريًا في تصوري للحياة الجديرة أو المستحقة التي استبدال بها حياة أرسطو السعيدة فإن السعادة التي أقصدها لن تكون سعادة أرسطية على الإطلاق.

أتفق مع "أرسطو"على أن الحياة السعيدة لا يمكن أن تكون حياة اللذة كما قال "فيليبوس". لن يشعر الشخص الموصول بآلة نوزيك للخبرة – آلة متخيلة قادرة على توليد خبرات ممتعة عديدة وبالقدر الذي نريده – بالسعادة على الإطلاق[٣]. إذ تشكل مصادر المتعة ذاتها لب السعادة. وأتخذ هنا من

---

(١) لقد خرجتُ عن الإجماع، وفضلت استخدام كلمة المتعة Joy ومشتقاتها بدلا من استخدام كلمة اللذة ومشتقاتها. وذلك لاعتقادي أن الأولى تعبر بصورة أفضل عن الصلة الوثيقة بين النتيجة والفعل التي وفقًا لأرسطو تشكل المدخل الرئيسي لأي تفسير عقلي للسعادة.

(٢) الحياة الجديرة أو ذات الشأن Worthwile life. الحياة الممتعة Joyfulness life

(٣) NoJick 1974 pp. 42-45.

أرسطو نقطة البداية، معتقدا في وجود صلة قوية بين المتعة والفعل، وأن هذه العلاقة تحدد ما إذا كانت هذه المتعة جديرة بالاستحقاق أم لا. ولئن كانت شكوكي كلها تدور حول مدى إدراك أرسطو لهذه العلاقة بصورة صحيحة لعدم معرفته المصادر المأساوية للمتعة الجديرة وللحياة ذات الشأن. وأود التأكيد مرة أخرى على تسليمي هنا بأن هذه الحياة الجديرة أو ذات الشأن هي الحياة الأخلاقية بالمعنى اليوناني لكلمة الأخلاق.

لقد شعرت بنوع من التفاؤل المأساوي بعد أن اكتشفت بصورة تدريجية مدى غموض الأوضاع الإنسانية وضخامتها. لم أعد بسبب هذا التفاؤل الذي يدرك أو على الأقل يقبل الأدوار التي تلعبها التغيرات وعدم الاستقرار في حياتنا على ثقة بصحة ما سلمت به في الماضي القريب. لم أعد على قناعة بأن الحياة الجديرة أو الأخلاقية في ظل الأوضاع الخارجية التي اعتبرها أرسطو مساعدة لتحقق الأنشطة الفاضلة ويعدها تحقق الحياة السعيدة أو الحياة الفاضلة المملوءة بالمتع[1]. إذ تمتزج السعادة التي أتصورها بالقلق والألم أكثر من تلك التي تصورها نيتشه.

لقد عانيت كثيرًا في إدراك أثر مذهب السعادة على أفكاري. ومازلت متعاطفًا مع العديد من جوانبه الرئيسية، وبالأخص مع مفهومه الواسع للأخلاق واستهدافها الإجابة عن السؤال الأساسي: كيف أحيا؟ وما هي الحياة الجديرة أو ذات الشأن؟ ومع ذلك أدركت ضرورة مراجعة مثل هذه الأسئلة، ومحاولة حصرها في الأمور التي يمكن تحقيقها. كيف أحيا حياة فانية في عالم يمدني بكل شيء، ويهدد في الوقت نفسه وبصورة واضحة تمامًا بأن يسلبني كل ما أملك؟

---

(١) المقصود بالحياة الجديرة: الحياة التي تستحق أن يحياها الإنسان وجديرة بأن تعاش ويمكن أن تجمع بين السعادة والفضيلة وأحيانا يقصد بها الحياة الخلقية. (المترجم).

يظهر جانب من الإجابة في قول "نيتشه" أنه يجب أن نتعلم قبول المصير المأساوى (والذي لا ينحصر فقط في الموت) الذي يعني الحياة بأمانة، وإدراك أن وسط هذا الوضع المأساوي، وضعنا الإنساني، تظهر القيم الأخلاقية والمثل العليا التي تحول الإعجاب بهذه القيم إلى أعمال فاضلة. إذ تظهر هذه المثل العليا باعتبارها جديرة بأن يتم السعي لتحقيقها. يتم التعرف على الأشياء القيمة في الحياة باعتبارها مواجهة للشر الذي يُدرك على أنه عقبات تفترض تحقيق الخير. ونصبح على يقين بأن هذه المواجهة لن تنتهي إلا حين يسدل "الموت" ستارته. ولن تتحقق الحياة الجديرة بالتمتع بها إلا في ظل وجود مثل هذه الأوضاع، إذ تصبح هذه المتع المستحقة أو العظيمة نوعًا من الانتصار. ولا بد أن تحقق الانتصار حتى توصف بأنها عظيمة الشأن وجديرة بالتمسك بها.

تصبح السعادة الأرسطية في ظل وجود هذه الفكرة السابقة، والقول بأنها لا توجد في ظل الحياة الجديرة بأن تعاش، فكرة يصعب الدفاع عنها وتبريرها. تلعب السعادة حقيقةً دورًا مهمًا في هذه الحياة إلا أن السعادة الحقيقية تكون نادرة دائما. ويرتبط ما يجعل المساعي الإنسانية توصف بأنها عظيمة بالظروف والأوضاع التي تحقق بالفعل الندرة لهذه السعادة. لذلك يُعد الألم عنصرًا مهمًا تمامًا مثل الشعور بالسعادة بالنسبة لهذه الحياة. ويوجد بوصفه عنصرًا قائما في كل جوانبها وفي كل لحظاتها. يُعتبر الألم العنصر الذي يسمح للسعادة (إن شئت) أن تحقق بصورة صحيحة وحقيقية. ولذلك يُعد هذا الألم وعناصره شيئًا مرغوبًا فيه من قبل الشخص الذي يريد أن يحيا أفضل أنماط الحياة، ولا بد من توفره في هذه الحياة حتى وإن كان ذلك يعني الجمع بين موقفين متضاربين.

٢ـ مذهب السعادة

إذا نظرنا نظرة عامة "لمذهب السعادة" نجده مذهبا متشعبًا وشاملا لكل جوانب التفكير الأخلاقي الذي يسعى لتحقيق التكامل بين جوانب حياتنا الرئيسية، وتحقيق الوحدة التي تشكل الحياة الخيرة والسعيدة التي قد يحياها أصحاب هذا المذهب على الأقل. لن أقترب إطلاقًا من التصوف الأفلاطوني أو من اللذة الأبقورية أو عملية حصر الرواقي أو السعادة في الفضيلة أو من الطمأنينة السلبية عند الشكاك والحجج المقنعة التي قالوا بها. وضعت ببساطة كل هذه الآراء جانبا حتى نبتعد عن المسائل الجدلية إلى حد ما. وربما أعرض فيما بعد لنقد بعض الآراء الأفلاطونية الخاصة بالكمال. أشير من الحين فصاعدًا "إلى مصطلح السعادة" بمعنى السعادة من النمط الأرسطي. وأعمل على رفض هذه النظرية الأرسطية منذ البداية. وأبدأ بعد هذا النقد للنظرية في تقييم أفضل ما تبقى من جوانبها بعد عملية النقد- بناء أخلاق للسعادة تختلف عن هذه السعادة الأرسطية، تُفهم باعتبارها أخلاقًا للسعادة المأساوية التي تعبر عن حياتنا باعتبارنا مخلوقات تعاني من التناقضات، والشكوك، والمخاطر. ونحيا حياة بشرية لا تخلو من كل هذه الأمور التي تُعد علامة لحياتنا حين نحيا في عالم مثل عالمنا.

تعد المتعة أو البهجة التي تظهر في حياة الإنسان السعيد علامة مميزة لهذه الحياة المملوءة بالحيوية[١]. ومع ذلك لا تظهر هذه العلامة في الحياة إلا في لحظات السلام، وحين نصل إلى نوع من التوافق، حتى لو كان بصورة جزئية مع الوضع الإنساني، نكون محظوظين أن نجد أنفسنا نحيا

---

(١) Joyfullness تعنى المتعة أو البهجة أو الفرحة. ويقصد المؤلف المتعة التي تشعر بها بعد التخلص من المعاناة. (المترجم).

لحظات مؤقتة في سلام وسط عالم متضارب وحياة لا تسمو إلا بالتضارب بين جوانبها.

تعد حياتنا حياة متضاربة بالفعل. فقد أمدنا العالم بنعمة الوجود وبالمعاناة التي لا تتوقف والتي تعتبر من أكثر ملامح التاريخ الإنساني وضوحًا. نحيا ونموت وسط قسوة لا ترحم سواء من الطبيعة أو من أنفسنا. ومع ذلك لا نستطيع، إذا ما توافقنا مع الطبيعة ومع أوضاعنا، أن نخفي دهشتنا بجمال الوجود وروعة الطبيعة وقواها الرهيبة وبالجمال الإنساني والطبيعي، هذا المجال الذى نقدره دائما حين لا نكون وسط مأزق نحاول الخروج منه أو نحاول التعامل معه أو نحيا حياة الكفاف والفقر.

تختلف المكانة التي "أنسبها" للمتعة في الحياة عن تلك المكانة التي ينسبها أرسطو لها. اعتبر أرسطو "البهجة" صفة ثابتة للحياة طالما كانت طيبة، بينما أرى أن المتعة التي أتحدث عنها متغيرة ومعرضة للزوال وليست حصينة ومعرضة لضربات القدر والحوادث العرضية[١]. وتعد هذه المتعة معرضة للاختراق طالما كانت ممزوجة بالألم الذي يعتبر أحد مصادرها، بل يمكن القول إنها تحتل مكانتها بسبب وجود الآلام.

تمنع الصورة التي أرسمها الآن تأسيس العلاقة الوثيقة التي سعى إليها أرسطو بين الحياة الجديرة بأن نحياها أو الحياة الخلقية والحياة السعيدة. وبينما أتفق مع أرسطو على أن الحياة الجديرة تُعد أيضا حياة أخلاقية، فإني اختلف مع خلط "سوزان وولف" حين تكون المعايير المختلفة للكمال بين

(١) استخدم نسبياوم (Unssbaun) في كتاب "هشاشة الخير"(2001) آراء أرسطو للدفاع عن فكرة أن الخير معرض للهجوم والانقراض والانقلاب إلى الضد. إلا إني اختلف معه ولا أعتقد أن أرسطو كان مدركًا لوضع حياتنا الحساس وهشاشتها ولم يكن واعيًا تماما للدور الذي يلعبه الشقاء في حياتنا.

الحياة الخلقية وحياة القديسين[1]. حقيقة أرى أن فكرة الكمال الخلقي للقديسين قد نتجت من الفلسفة الخلقية التي لا تدرك كيف تحقق الأخلاق على الأرض أو الصعوبات والعقبات التي تجعل الأخلاق قابلة للتحقق بالفعل[2]. نحتاج "للبلية" كي نحيا الحياة الجديرة بأن نحياها والحياة ذات المعنى. وتضمن هذه المصائب والبلايا المتعة التي نستحقها التي تنتج من ممارسة الأنشطة الجادة وندرتها والتي نشعر بها بعد تضحيتنا من أجل مثال الفضيلة. أعتبر الصراع الخلقي جزءًا من وجودنا الإنساني، يفرض علينا القيام بالتضحيات الخلقية التي دائما ما تترك آثارها الثابتة علينا ولا يمكن إزالتها[3]. لا نستطيع أن نكسب أي قدر من المتعة مهما كان قليلا إلا بعد تحقيق النصر في معاركنا الطويلة التي نتحدى العالم فيها والتي تمثل بالنسبة لنا مصدرًا لا ينتهي للدمار والألم. أهدف بلغة مجازية ملء الآلة الخلقية الأرسطية بالصعوبات حتى تنفجر، وأحاول استبدال مفهوم أرسطو، وأبحث عن مفهوم آخر للسعادة يفوق

---

(١) Wolf 1982

(٢) توجد بالفعل معانٍ عديدة لمعنى "الكمال الإنساني غير ذلك المعنى الذي سبق أن أشرت إليه. لذا اسمحوا لي أن أوضح ماذا أقصد: أعني بالكمال هنا المفهوم الذي يعبر عن أفضل جوانب الحياة الإنسانية، ونعني الأفضل هنا بالمعنى الأخلاقي، ولا ينظر بجدية لما يمكن أن يتحقق في الواقع بالفعل وسط العقبات والحواجز التي تشكل جوهر الحياة الإنسانية. كما أتمنى أن يكون الاتصاف بالنقص أو عدم الكمال لا يتناقض مع الفكرة اليقينية والتي لا يمكن وصفها بأن المرء يجب أن يكون شخصا طيبا قدر الإمكان.

(٣) وأؤكد هنا اتفاقي بشكل عام مع "نيتشه" في أن بعض صور الأخلاقية التي تتجاهل المكونات الأساسية للطبيعة البشرية، والتي تجعل حياتنا ممكنة، ولا تتوافق مع روح الأمانة والثقة، تؤدي في النهاية للقضاء على الحياة وبلغة نيتشه إلى راحة الموت. وإن كان ذلك يحتاج لمناسبة أخرى. وأضيف أيضا أن من الممكن اعتبار مفهوم نيتشه عن السوبرمان بطريقة أحسبها مهلكة مفهوما مكتملا. ومع ذلك، ومع افتراض صحة هذا التفسير (إن كنت أشك في ذلك) لا أود التصديق على كمال فكرة "نيتشه" لكي أوافق على ما يُعد نوعا من عدم الكمال في تفكيره خاصة حين يقيس كل الغايات الإنسانية على المقاييس الفعلية للحيوان الإنساني.

مفهوم نيتشه، أستبدل به مفهوم أرسطو (ولن أهتم هنا بالدفاع عن أن أفكاري تقترب من أفكار نيتشه، فلست مهتمًا بتبني آراء فيلسوف معين وإنما بتقديم مفهوم إيجابي للوضع الإنساني). أود الانتقال من مفهوم السعادة باعتبارها نتيجة إيجابية وتتصف بالكمال إلى تفسيرها باعتبارها ليست إلا الحياة الممتعة التي تضم النقص الإنساني. وتبين مدى عقابنا للعمل في حدود عالمنا الذي نحيا به بالفعل والتي تحدد الظروف والشروط – حقيقة تعد شروطا مأساوية إذ تلحق واقعة الموت بالحياة دائما – التي تجعل حاجتنا الإنسانية حياة ممكنة وفي أفضل صورها. ويمكن القول وبصورة صحيحة تمامًا إن من أهم مقاصدي الحقيقية تحويل الأخلاق إلى علم تجريبي وإلى شيء يمكن أن يحدث في ظل القيود الطبيعية والاجتماعية التي نحيا فيها بالفعل ونقوم ببنائها مثلما نبني القلاع ضد تهديدات الطبيعة وضد عدوان الحيوانات الإنسانية تجاه بني جنسها.

يختلف الإنسان السعيد الذي أتصوره عن إنسان مذهب السعادة. فبينما يتصف إنسان هذا المذهب بأنه يحيا حياة هادئة ومنسجمة، تتصف حياة إنساننا السعيد بأنها حياة مليئة بالصراع ويعاني من الاضطراب وعدم التناغم الدائم مع الحياة ومن سوء الحظ وكثرة الأخطار. ويكون هذا الإنسان قادرًا في الوقت نفسه على التغلب على كل هذه العقبات المعطلة للسعادة. ربما تظل غايته القصوى تحقيق التناغم والانسجام إلا أن هذه الغايات لن تحقق إلا حين يواجه التهديدات الحقيقية. ولا يكون دور هذه التهديدات سلبيًا وإنما تعد شروطًا ضرورية لمعرفة أهمية الأشياء التي نهتم بها. ولا يمكن وجود مثل هذه الأشياء التي تهمنا دون وجود التهديدات. ولا وجود لأي شيء جدير بالبحث عنه إلا في ظل وجودها.

كان أحد الأسباب الذي جذبني لمذهب السعادة الأرسطي، تناقضه مع المعيار الأفلاطوني المطالب بالثبات. إذ أخذ المذهب في اعتباره الظروف المتغيرة وتقلباتها. وإن كنت على ثقة بأن أرسطو لم يذهب إلى المدى الأبعد بالنسبة لأهمية هذه التقلبات. (لذلك لا بد من تكملة السير في هذا الاتجاه)، اعتقد أرسطو بصورة مؤكدة بأننا لا يمكن أن نعرف حياة معينة بأنها حياة سعيدة إلا بعد انتهائها. ولذا سمح بوجود النكسة المأساوية ولكنه لم يذهب إلى أبعد من ذلك، أي لم يُقدر الدور الإيجابي الذي يمكن أن تلعبه هذه التقلبات في الظروف الداخلية والخارجية في حياتنا. أعتقد من الإنصاف وصف "أرسطو" بأنه أفلاطوني يهتم بعالمنا هذا، وأود ترك مسافة كبيرة بين مذهبه في السعادة والمذهب الأفلاطوني. حقيقة إن الأخلاق التي قدمها لنا أخلاق مثالية لمخلوقات أرستقراطية (مثل الرجال) تحيا حياة ميسورة نسبيًّا إلا أنها ليست محمية دائما من المصائب، ومع ذلك من الصعب اعتبار فكره فكرًا أفلاطونيا خالصا. تُعد الخلافات والفرقة والآلام، وحالات الشك والصعوبات التي نواجهها في تصوري عن السعادة، صفة ضرورية للحياة الإنسانية على الرغم من أن النسيان دائما ما يطويها ويقضي عليها بصورة منتظمة. وأثق تمامًا بأن الإنسان يحيا في خطر دائم تحت سيف"داموكليس"(١). يجب الحذر من الوضع المأساوي، إذ تكون الشروط الضرورية للسعادة هي نفسها الشروط التي تسبب انهيارها. وتعد شروط السعادة هي شروط الآلام والمعاناة نفسها التي قد تحول السعادة إلى مثل أعلى مستحيل التحقق.

(١) بطل إحدى الأساطير الرومانية التي انتشرت في الفترة من ٣٥٦ ق.م حتى ٢٦٠ق.م، ويوصف هذا البطل بالطاغية. (المترجم)

لقد اعترف أرسطو إلى حد ما بأهمية تقلبات الحياة ولكنه لم يعط لها أهمية كبيرة[١]. رأى "أرسطو"أن هذه التقلبات ليست إلا مجرد عقبات كان من الممكن نظريا تجنبها. لم يكن واعيًا بصورة كافية لأهميتها التربوية والوجودية على الرغم من وعيه بأن نوع الفضائل التي يتحلى بها فرد معين تنشأ من ضغوط بيئية معينة (يتطلب ظهور الشجاعة وجود المناسبات التي تسمح بممارستها. ويعتمد نمطها على نوع الضغوط القائمة). كان مفهوم "أرسطو" عن الشروط المثالية للفضيلة ثابتًا وساكنًا على الرغم من اعتبارنا مخلوقات قادرة على التكيف، يواسي نفسه بالمثل الأعلى للفضيلة بدلا البحث عن وسيلة نتغلب بها على العالم وتقلباته. كان يفضل ثبات الشخصية، وإذا قضت الظروف بحدوث تغير معين لا بد أن يكون هذا التغير تجاه الخير. لم يهتم بآثار العذاب ونتائجه والخسارة والنكبات المأساوية على الشخص الفاضل. ولم يلتفت لتقلبات الحياة مثل حدوث الكساد والمرض والإفلاس التي لا تلهم الإنسان بل تهدده[٢].

نستطيع أن نفهم من الناحية العملية موقف الإنسان التراجيدي. إذ نشعر في حياتنا اليومية بهذا الموقف. وندرك أن الشخصيات مهما كانت درجة قوتها تتعرض للحوادث وتقلبات الأيام وللتهديدات المستمرة بسبب ما تواجهه من نكبات داخلية وخارجية، لا يعني ذلك عدم وجود فرق بين الإنسان

---

(١) ويبدو أن أخلاق "كانط" كانت تتضمن الكفاح وبذل الجهد أكثر من الأهمية التي يوليها أرسطو للجهد. وكانت تفسيرات كانط للفضيلة أكثر كفاءة. انظر المقارنة بين تفسيرات كل من أرسطو وكانط للفضيلة :Nice 2005.

(٢) حقيقة اهتم "أرسطو" بالآثار المفيدة التي تتولد من المآسي اليونانية في شعره حين ناقش فكرة التطهر (Katharsis) إلا أن مناقشته تناولت الصورة الفنية للمآسي ولم تناقش نتائجها الخلقية وآثارها.

الشهواني والإنسان الورع كما اعتقد أرسطو[١]، يوجد بالفعل بعض مستويات الثبات الخلقي للشخصية والفهم والالتزام والشجاعة. تستطيع الثقة أن تحضر الصديق الفاضل وقت الشدة إلا أن هذه الثقة ذاتها تُعد قبسًا من الإيمان. ويجب أن تخضع فضيلة الشجاعة لمقياس إنساني، واعترف "أرسطو" بذلك ولكن اعترافه لم يكن كاملا. ودافع عن نوعية خاصة من الكمال الأرستقراطي. لا تظهر الشجاعة الخلقية في المسائل النظرية الخالية من التقلبات[٢]، وإنما تحدث حين نشعر بالتهديد لشخصيتنا (الأم تريزا، غاندي، مارتن لوثر، ماندلا، والعديد من الأبطال المجهولين ضحايا الشر الإنساني). يُعتبر التهديد أبسط المخاطر التي تدفعنا للسقوط. ونستطيع القول إن التهديدات التي نواجهها نشكل شجاعتنا الخلقية. يشبه وجودنا في العالم وجود القطعة التي يحاول أن يضعها الطفل في مكانها الصحيح داخل الصورة. فحياتنا مليئة بالتجويفات والنتوءات التي نحاول ملأها أو إزالتها، أي إجراء عملية تسوية لها.

بدأتُ حياتي الفكرية متأثرا "بأرسطو". وحاولت تحقيق نوع من التكامل بين الجوانب اللذية والجوانب الخلقية لحياتنا عن طريق وضع نظرية شاملة للسعادة. ومع ذلك ظلت هناك بعض الجوانب الرئيسية في هذه النظرية لم أستطع المصادقة عليها. يُعد من الصحيح تمامًا أن تؤدي الحياة الخلقية، إذا ما وجدت الأوضاع المناسبة خصوصًا الاجتماعية منها، إلى وجود وفرة في المتع العميقة التي تتصف بها الحياة السعيدة. قد يبدو الأمر صحيحًا من

---

(١) لقد فضلت استخدام كلمة "التراجيدي" للتعبير عما أقصده، ولا أعني بالتراجيدي أو المأساوي المؤلف أو الممثل التراجيدي. وإنما أقصد الشخص الذي يفهم المصير المأساوي وقدر الحيوان الأخلاقي الضعيف.

(٢) Bowden 1996.

الوهلة الأولى خاصة إذا ما تصادف تطابق ما يُسمى بالأوضاع المناسبة مع الخير الحقيقي ووفرة المتع. إلا أن المسألة ليست بهذه البساطة بل قد يُعد تأكيد هذه الدعوة نوعًا من الغواية وذلك حين نكتشف مدى صعوبة حياة أبطالنا الأخلاقيين أو بالتحديد إدراك الصعوبة التي تحقق بطولتهم الخلقية) ومدى صعوبة حياة من يحيون وفقًا للمبادئ الخلقية. كذلك من الواضح عدم نجاح هذه النظرية طالما أن الإنسان السعيد يعتقد أن المتع التي يحصل عليها من فعل الخير، تتطلب فعله في الأوضاع المناسبة. إذ إن هذه الأوضاع لا تكون حاضرة بصورة نموذجية خاصة حين تجبر الظروف هذا الإنسان على الدخول في مشكلات متشعبة. شعرت بعدم الرضا عن هذه النظرية التي بدأت حياتي مؤمنا بها. أدركت الآن أن الأوضاع المأساوية التي تدفعنا للقيام بالتضحيات التي تقلل قدر سعادتنا ولا تزيد منه، هي التي تجعل لحياتنا قيمة حقيقية. وتتصف المتع التي نشعر بها في ظل هذه الأوضاع بأنها سريعة الزوال وعرضة لتقلب الظروف (وتلك مسألة نقدية نتناولها بالتفصيل فيما بعد). ومع ذلك تكون هذه المتع التي نشعر بها وسط خضم الخبرة غزيرة بالفعل، وتتصف بالروعة بسبب الأوضاع التي تظهر فيها، تماما مثلما أوصى نيتشه بالضحك في مواجهة البلايا والوجود المأساوي. ضحك المخلوق البشري الذي استطاع التوافق مع قدرنا المأساوي، يعد علامة على الاستكانة والأمل.

أؤكد ثانية على اعتقادي بوجود صلة قوية بين الممتع وما هو ذو شأن أو جدير بالاستحقاق. وأرى أن المتع الجديرة بالحصول عليها أفضل أنواع المتع. وأقصد بهذه المتع تلك التي نقدرها أو تتحقق بتكلفة كبيرة. ويحصل المرء عليها بصعوبة ويشعر بعدها براحة تامة، كما نجد من بين هذه المتع المتعة التي يحسها المرء حين يتوافق جزئيا أو كليا مع الخسارة، كأن يفقد بعض الأشياء التي يحبها أو مع الفشل في تحقيق أحد مساعيه المهمة.

تتصف هذه المتعة بأنها مزيج من الإحساس بالألم اللذيذ والسعادة المؤلمة، ومع ذلك تكون السعادة التابعة لها أشبه بسعادة "زوربا" في ضحكاته، تعبر عن حماس ممتع للحياة على الرغم من مصائبها، بل حماس أمتع من الذي يشعر به المرء حين ينجح في عمل يرتبط به عاطفيا(١).

تملأ الصورة التي أعرضها الحركة وعدم الاستقرار، وبالتالي تختلف عن صورة "أرسطو"، يوجد بالتأكيد مكان للسعادة بها إلا أن الصلة بينها وبين وما هو جدير بالاهتمام وثيقة، كما اعتقد أرسطو تختلف شروط ما يستحق أن نسعى إليه عن السعادة التي نشعر بها حتى نقوم بالأفعال الخلقية التي طالب أرسطو بها. تكسب حياتنا صفة الجدارة والاستحقاق من كفاحنا لتحقيق شعورنا بالمتعة حين نقوم بأفعالنا. وتوجد فرصة للتفاعل بين ما هو ممتع وما هو جدير بسعينا في الطرق المعقدة التي نسلكها لتحقيق الحياة الفاضلة والممتعة.

٣- الوقفة الأفلاطونية

قد تُعد الصورة التي أوضحها هنا أقرب إلى "أفلاطون" وأبعد منه في الوقت نفسه. تقترب من صورة أفلاطون وإن كانت لا تتفق مع معارضتي لمبدأ الكمال، بطبيعتنا الشهوانية- أي بما نشعر به من قلق وجودي، يدفعنا للبحث عن غايات ذي قيمة- يوجهنا إحساس مغروس فينا بأننا نعاني من النقص ولا بد من البحث عن الكمال حتى نصبح في وضع أفضل يمكن من خلاله إكمال هذا النقص. ومع ذلك تختلف صورتي عن صورة أفلاطون في

(١) Kazantzakis 1996.

الاعتراف بهذا النقص وبأن الأوضاع الضرورية التي تدفعنا للبحث عن المثل العليا لا يمكن القضاء عليها لأنها أوضاع ضرورية تدفعنا للسعي الذي يُعد علامة على إنسانيتنا الحيوية[1]. كذلك لا يُعد المثل الأعلى كما قال أفلاطون شيئا مستقلا عن وجودنا. إنما يوجد فقط بوصفه شيئا يتم السعي إليه أو يتحقق ويوجد فقط بصورة أدق – ببيان أهمية البعد الوجودي لاهتماماتي – لعلاقته بواقع قابليت، للتحقق من جانب مخلوقات معينة. يُعد المثل الأعلى

(١) أنا على وعى هنا بأن هذه الدعوة والدعوات الأخرى التي سبقت الاشارة إليها تفترض مسبقا وجود مذهب الكمال الذي أسعى لرفضه تماما. إذا كنا نستطيع معرفة ابتعادنا عن الكمال وأننا ناقصون فإن ذلك يعني أن لدينا مقياسا ثابتا للكمال في عقولنا نستخدمه لقياس هذا النقص.ويختلف هذا تماما عما أقصده. وأعتقد أن كل ما لدينا ليس إلا مجموعة من التصورات لما هو أفضل أو أسوأ، سواء أدركنا ذلك أم لا. يمكن أن نقول إننا ناقصون لأننا سنا على درجة الكمال التي نعرفها، إلا أن ذلك القول يختلف تماما عن الكمال الذي يفكر فيه أفلاطون، أي الكمال في العالم الآخر (أو عن أي صورة للكمال تنتمي لعالمنا أو للعالم الآخر وفقا للتعريف الذي ورد في الفقرة الثالثة – الهامش رقم (٣) ص٥٥ الترجمة العربية).نعترف لأنفسنا بأننا لسنا أخيارا كما يجب أن نكون حيث نفهم معنى الخير من ملاحظة معايير معينة وملاحظة الظواهر – فمثلا أعترف بأنني لست عداء ممتازا، أو كما ينبغي، حيث يتم تعريف معنى كلمة "ممتاز" وفق علاقتها بأفكار أخرى معينة تتعلق بمدى سرعتنا كمخلوقات، والمسافة التي تستطيع هذه المخلوقات قطعها، وقواعد الجري (التي يتم وضعها بشكل جزئي وليس كاملا وفقا لقدراتنا البشرية). لا نقيس مدى قدرتنا على العدو وفقا لبعض المثل العليا الغربية الخاصة بالعدو مهما كانت هذه المثل. إذن ماذا يكون هذا المثال وما هي ملامحه الأساسية؟ تتمثل الفكرة العامة هنا في أنها قد وضعت وفقا لمقاييسنا الإنسانية (ينفصل أرسطو في هذه النقطة عن أستاذه. ومع ذلك يظل أرسطو من دعاة مذهب الكمال، طالما أن لديه في عقله تصورا لمفهوم الانسجام الذي لا يوجد نهائيا في هذا العالم). كذلك يلاحظ أن مهارات العدو يتم تحديدها بالنسبة لمثل عليا اجتماعية معينة. وتُعد رياضة العدو والمثل العليا التي تحدد مثل هذه الرياضة مركبات اجتماعية إلا أن بنيتها الاجتماعية تختلف عن البنية الاجتماعية للغة التي تعد ضرورية (إذ توجد لغة لكل الثقافات إلا أنه ليس من الضروري أن توجد مثل عليا لرياضة العدو في كل الثقافات).لا يعني ذلك القول بأن كل المثل العليا عارضة لهذا المعنى أو طارئة وإنما يتم تحديدها وفقا لعلاقتها بالأنواع، والتجمعات أو بالفرد أو البيئة أو بكل هذه الأشياء.

شيئا يمكن أن يتحقق، ويُفهم من تحققه أنه نوع من الانتصار أو من التغلب على الأمور الشاذة أو غير المقبولة. ولا تتشكل المثل العليا المهمة مثل مثال الشجاعة أو الحب أو العدالة أو الأقل أهمية مثل المثل الخاصة بالعدو وأصوله إلا بالنسبة لوجود انتصار حقيقي يلازم تحققها. اتفق مع الفكرة الأفلاطونية القائلة بأننا لا نستطيع أن نتعرف على المثل العليا بصورة صحيحة أو نقدرها ما دمنا نشعر بالنقص إلا أن فكرة أن المثل العليا جزء من وجودنا الناقص (نفهم النقص هنا في علاقة مفهوم نقص الكمال كما ورد في الهامش – الهامش رقم (١) ص٥٦ الترجمة العربية) واعتماد وجودها على واقعة السعي لها أو تحققها ليست فكرة أفلاطونية.

يقع أفلاطون في التناقض. يعتقد من جهة أن وساطة إله الحب والطبيعة الناقصة الموروثة هي التي تسمح له بالسعي للكمال(١). ويعتقد من جهة أخرى أنه لكي نكون فيلسوفا (الذي فهمه أفلاطون باعتباره الفرد الأخلاقي المثالي) بالمعنى الكامل والتام يجب أن يرفع هذا الإله الأوضاع التي جعلت منه فيلسوفا في المقام الأول وبالتالي يرفع الأوضاع التي يحتاجها حقيقة لتقدير المثل والسعي لها حتى يصبح فيلسوفاً بالمعنى الكامل. تفترض الأفلاطونية أنه لكي تكون فيلسوفاً بالمعنى الكامل يجب أن يمتنع الإنسان عن التفلسف أو السعي لأن يكون فيلسوفاً. لا يرغب أفلاطون في الاعتراف، ولا يستطيع بالفعل الاعتراف إذا كان متسقاً مع مفهومه الواسع للكمال. ويبدو الكمال الذي ينشده متناقضاً مع الأوضاع التي تسمح بتحقيق الكمال أي الأوضاع التي اعترف هو نفسه بوجودها.

يُعد الكمال بالنسبة لأفلاطون وأرسطو أيضا غاية يمكن فهمها بالمعنى الوجودي، أي نهاية كاملة بالنسبة لما هو ناقص. فيكون الكمال قائما على

---

(١) إله الحب : Eros.

النقص. ولا يمكن أن يسبق النقص وجوديا. ومع ذلك يستدير الوحش حول نفسه ليعض ذيله. ولا يستطيع الكمال أن يكون تامًا لأنه يعتمد على النقص ومختلط به.

يتم الاعتراض على هذه النتيجة الأخيرة بأن اعتماد الكمال على النقص لا يعني أنه يمتزج به، أو يتوقف عليه. وليس ذلك صحيحا على الإطلاق. يستمد الكمال الأفلاطوني نقاءه من كونه سماويًّا وليس مرتبطاً بعالمنا. ويجب أن يوجد وفقًا "لأفلاطون" مستقلا عن النقص. ويتم تقويض هذا النمط من المانوية الأفلاطونية حين يتم ربط وجود النور بالظلام وتداخلهما. يوضع الخير موضع الشبهات بما يحتاج وجوده إليه. يُشرق الخير وينتشر في العالم الذي يُعد السبب في وجوده. ولذلك يعود الفضل فى ظهور الضوء لانسحاب الظلام. وكما يقول آدم لا يمكن اعتبار كل الأشياء خيرة أو أن نورها يمكن أن يختص بسبب وجود الظلام[١]. وإنما المسألة على خلاف ذلك تمامًا، يظهر النور بسبب وجود الظلام. ويزداد تألقه وظهوره كلما كانت الخلفية المحيطة به شديدة الظلام. ومع ذلك نلاحظ هنا أن هذا النور يشوبه الشر ويتشابك مع كل صوره الموجودة في العالم[٢].

ليس الاعتماد المتبادل بين الخير الذي لم يعد مفهومًا بمعنى الكمال ونقيضه (أي الشر بالمعنى الشامل الذي يضم كل العقبات المعطلة للخير وليس باعتباره يتعلق بإنسان يمارس الشر)، يتم في الجانب الوجودي فقط، وإنما يعتبر هذا الاعتماد معرفيًّا وأخلاقيًّا أيضا. يكون معرفيًّا بسبب حاجتنا للظلال ولمعرفة النور، ويُعد أخلاقيا بسبب ارتباط تحقيق الخير بالمخاطرة.

---

(١) Adams 2006.

(٢) لمعرفة المزيد عن الثنائية المانوية التي يمكن المقارنة بينها وبين المانوية الأفلاطونية، ومناقشة شروط الضعف والأوضاع السيئة انظر : Midgley 1984.

ولا يتحقق الخير إلا بالكفاح ودخول المعارك. يترتب على ذلك أن الخير يرتبط بجهات ثلاث ويشوب العيب المشروع الأفلاطوني. ويستحيل الدفاع عن نظريته في الكمال. نسعى لتحقيق المثل العليا إلا أنها لا يمكن أن تكون تامة وكاملة بالمعنى الأفلاطوني. قد نستطيع أن نستخدم من أجل الاستمرار في الجدل كلمتي الكمال والنقص للتعبير عن بعض أحكامنا إلا أننا لا يمكن أن نعني بالكمال أي شيء مطلق أو تام. لا يجب الخلط بين الخير والكمال بالمعنى الذي يدركه أصحاب الفكر الأفلاطوني. فليس الخير إلا شيئا نسعى إليه، وينتمي للعالم الوحيد الذي نحياه، ويجعل منّا بشرًا، والمكان الذي يجعل لأحلامنا وآمالنا معنى.

أُعيد ما سبق عرضه بشكل آخر وبأسلوب مختلف. تُعد الأهداف مهمة إذا كان تحققها يعني الانتصار، لذا يستطيع المرء القول إن شروط التحقق تعد أيضا شروطًا لوجود الأهداف بوصفها أهدافا. وترتبط صعوبة تحقق الأهداف بمدى أهمية الانتصارات. وتعتبر الصفات التي تحول الأهداف إلى انتصارات هي نفسها التي تهدد بسلب هذه الانتصارات على الأقل من الناحية النظرية. اسمحوا لي بعرض المسألة بصورة أقل تجريدًا، تُعد الفضائل انتصارات من نمط معين. ومع ذلك لا يمكن أن تكون فضائل إلا في عالم مملوء بالصراعات خاصة تلك التي تحدد بإفساد حياتنا. وتتطلب الشجاعة وجود الأوضاع التي تحققها. ولا يمكن أن نتصف بالشجاعة إلا إذا وجدت الحالات التي تتطلبها، ونشعر بالمخاطرة والتعرض للمعاناة. ولا يوجد معنى للأمانة، باعتبارها فضيلة من أرقى الفضائل، إلا إذا كان ثمنها باهظًا، ونقع في المشكلات بسببها. ولا يُعد الحب حقيقيا إلا إذا كانت الخيانة واردة، وموت الحبيب محتملا، وموضوعه معرضًا للضياع أو تدفعنا عوامل الفساد

للسعي للحصول عليه. وتُعد الثقة فضيلة حقيقية في عالم مملوء بعدم الثقة. وحين أمتدح فردًا أمينا أفعل ذلك بسبب شعوري بصعوبة الأمانة والمحافظة عليها. لا تظهر الفضائل في عالم لا يحتاج إليها. ويكون هذا العالم شبيهًا بعالمنا، عالم خطير، مليء بالمخاطر، موضوعاته سريعة الزوال، تندر به الأشياء الجيدة. وتُعد الحياة الطيبة الميسورة انتصارًا على الصعوبات والعقبات. وتشرق الحياة الجميلة والممتعة بسبب وجوده ورغمًا عنه.

لا أوافق على الاعتراض على الملاحظات السابقة بأننا لا نحتاج إلى حدوث مخاطر فعلية وإنما إلى الاعتقاد في وجودها؛ إذ تتمثل قيمة الفضائل وأهميتها في أنها لا تبرز إلا في مواجهة حياتنا المحدودة والعالم. وإذا لم يكن هناك عالم مملوء بالمشاكل التي تدفعنا إلى ممارسة الفضائل، لن توجد الحاجة لوجودها أو معنى لممارستها. لن توجد الشجاعة إلا إذا وُجد عالم يتطلب وجودها. وإن لم يُوجد مثل هذا العالم تصبح الشجاعة وهمًا. فليس هناك عمل معين يُطلب منا أو نحتاج القيام به.

٤- السلام السّار أو الممتع

أين السعادة في كل هذه القصة؟ توجد السعادة في الموقف المناسب لها. ونجدها حيث ينبغي أن نجدها. توجد في الأوتاد المحشورة في الشقوق الكائنة في أراضي الظلام الواسعة، والتي وضعها الحيوان الأخلاقي الضعيف بقدراته البنائية. تكمن السعادة في هذا الموقف، في الفرحة التي نشعر بها بعد تحقيق نصر مستحق أو في لحظة الراحة قبل التعرض مرة

أخرى لرياح المصائب والبلايا. تشبه السعادة إذا ما استعرنا لغة أرسطو اللحظات التي يشعر بها التراجيدي الذي يفهم الوضع الإنساني. يحيا في حدود العالم وقيوده. ويكون مستعدًا لتحمل المعاناة لا يحلم بوجود راحة أو هدوء بعيدًا عن حالة التوافق التي نشعر بها بوصفنا مخلوقات. نحس بأن لدينا القدرة على تحقيق السعادة ببذل الجهد وبمزيد من العمل الشاق وبقدر كبير من الحظ. ويعني ذلك أن نحيا على ثقة في إمكانية تحقيق السلام إذا بذلنا الجهد اللازم ودون خداع أنفسنا وفي أن العالم لا يرحم (نثق في وجود الحب والصداقة وإمكانية الحصول على الحكمة. وفي جمال الطبيعة ووجود الزلازل والبراكين). لا يمكن الحياة في العالم إلا باعترافنا بالتناقضات الكامنة فيه والتي تجبرنا على محاولة الحياة بالصورة التي تستحقها. وتعني هذه الحياة أن نحيا بالفهم الواضح لما يحقق قيمة الإنسان والانحراف بالقيود المفيدة للخير.

تحدث "فيليب هالي" بلغة مجازية عن السلام الممتع الذي قد يشعر به المرء في وجود الإعصار[١]. لا يكون هذا النمط من السلام مستقلا عن وجود الإعصار؛ حيث نجد أنفسنا نحن المخلوقات الفانية نتعرض للموت ونحاول أن ندافع عن أنفسنا ونحصر مرارة القسوة، ويعني ذلك أننا إذا استطعنا أن نمنع ابتلاع الإعصار لنا، سنشعر بنمط من السلام الممتع الذي نستحقه بجدارة. وينبع هذا الإحساس من إحساسنا بأن العمل قد تم، ولم تذهب جهودنا هباءً، وبأن المتع سريعة الزوال ونحتاج إليها دائما وسط حياتنا المأساوية. ويُعد التمتع بالسلام هنا من النوع الذي يتم اكتسابه. ويتأسس

(١) فيليب هالي : (١٩٢٢-١٩٩٤ أمريكي اهتم بالأخلاق) . Philip Hallie 1997

المكسب نفسه من المتعة المخلوطة بالألم. فالمتعة مجموعة من المشاعر المتضاربة. نستطيع الشعور بالسلام وسط الإعصار، نحمي أنفسنا من عصف الرياح لمدة محدودة وبثمن باهظ، إذ تبتلعنا رياح الموت في النهاية والنسيان. وليس هناك شيء آخر غير ذلك يمكن أن نجده في نهاية الطريق. وليس هناك سلام ممتع إلا السلام الذي نحياه أو نشعر به بعد النصر والتغلب على الأعداء.

ترتبط المتع التي يوصي بها "هالي" بعلاقة وثيقة بما يسميه السمو الخلقي الذي يقابل بينه وبين السمو الجمالي الرومانسي الذي قال به "ثورو"[١]. ويعني ذلك الوعي بأن القوى السلبية في العالم قوية جدًا، ولا يمكن القضاء عليها بصورة نهائية. ويحدنا العالم بكل مساوئه وما فيه من الشر الإنساني بالشروط الضرورية لوجود الجمال الخلقي. ويكون في الوقت نفسه مكانا للشر الذي يُعد جزءًا من جمال متناقض والذي دونه لا وجود لأي جمال أخلاقي.

لاحظ "هالي" حين وصف آراء "ثورو" أن هناك نشاطًا وفاعلية في نسقه الطبيعي، حيث تحيا ملايين الكائنات ويتغذى بعضها على بعض[٢]. تعتبر المتعة التي أوصى بها "هالي" للإنسان الحيواني المتع التي قال بها نيتشه في

---

(١) هنري دافيد ثورو(١٨١٧ ـ ١٨٦٢) كاتب وشاعر وفيلسوف ترانسذنتالى، وصديق "أمرسون"، تأثر "بكارلايل" و"روسو". أهم مؤلفاته الحياة في الغابات ١٨٥٤، جمع بين الرومانسية والترانسنتالية. أكد على إمكانية قيام الحضارة الإنسانية في بيئة طبيعية.وقدرة الإنسان على تنمية وعيه الذاتي. وانتهى إلى نوع من وحدة الوجود.(المترجم).

(٢) Hallie 1997, p. 113.

بعض آرائه حول ذلك الموضوع أي متعة نشطة. يظهر هذا النشاط في التزام هذه المخلوقات بمواجهة المصائب بشجاعة وقوة. ويستطيعون من خلال هذا النشاط رفع رءوسهم عاليًا في مواجهة الهزيمة النهائية والحتمية. ينتقد "هالي" فكر "ثورو" الرومانسي على الرغم من تعاطفه مع عديد من جوانبه. إذ يقف "ثورو" وفقا لهالي، موقف المتفرج تجاه المعاناة الإنسانية. وينظر للدراما الإنسانية في مواجهة الطبيعة كما لو كانت مجرد ظاهرة جمالية خالصة. لم يدرك القوى المهيمنة على الطبيعة التي تبتلعنا في النهاية إلى الأبد، وتمدنا في الوقت نفسه بأكبر فرصة للتأمل في قواها الرهيبة.

يعتبر "هالي" "جاشوا جيمس" حارس الشاطئ والمنقذ المشهور في القرن التاسع عشر، الممثل الأول للسمو الأخلاقي. إذ يؤكد "جيمس" على أن الدراما المأساوية للوجود ليست مجرد شيء يمكن ملاحظته عن بعد أو من موقف المتفرج وكما لو كان في مقدورنا أن نحيا خارج العالم المملوء بالمشكلات، وإنما يجب مواجهة هذه القوى المهيبة أطول فترة ممكنة. ويجب أن نتعلم محبة قوة العالم التي تهبنا الوجود ونقدرها، (نلاحظ أن الحب نفسه يحتاج لبذل الجهد) ونعرف في الوقت نفسه مخاطرها، وننظر لها من وجهة نظر أخلاقية وليست جمالية. تصبح مهمتنا الرئيسية -إن شئت- محاربة المعارك الخاسرة حتى النهاية لنجعل هذه القوى المهيبة التي تفوق قوانا في موقف الدفاع عن نفسها. ونستطيع في هذه اللحظات المعدودة والقصيرة التي نواجهها أن نشعر بالسلام الممتع الذي شعر به "هالي" وعايشه في مواجهة الإعصار.

حارب "جيمس" قوة البحر الرهيبة بعمل أخلاقي ينقذ به ضحايا السفن المحطمة على ساحل قريته "هل" في مدينة "ما شاشوسيت". فإن لم يوجد هذا الشاطئ القاسي المحيط بقرية "هل"، لما وجد "جيمس" المناسبة للتعبير عن رؤيته الخاصة للمحبة تجاه المئات من ضحايا السفن المحطمة الذين استطاع إنقاذهم من البحر الغادر. لم يكن في مستطاعه على الرغم من نشاطه وقوته البدنية الجبارة أن يقضي على هذه القوة المتحكمة في حركة الأمواج التي توفر القوى المميتة التي تهدد الحيوان الإنساني الضعيف، والتي تضم كل الطغاة وأنظمتهم ومع ذلك استطاع بنشاطه تحويل الأوضاع المأساوية إلى مناسبات لتحقيق الجمال الخلقي، وتأكيد المحبة التي تزيد من رفعة الحياة الإنسانية وقيمتها. ويُعبر "هالي" عن ذلك بقوله إن الجمال لا يظهر إلا حين يشق فرد ما شقًا يملأه بالعاطفة في عالم مملوء بالقسوة(١).

كان "جيمس" يجد وقتًا يشعر فيه بالمتعة والسلام في وسط مهام الإنقاذ التي يقوم بها. لحظات يشعر فيها بالسكينة وسط اللحظات المهددة لحياته. يقول "هالي" إنه كان فنانا في التسكع والحياة ببساطة. ويستطيع أن يجد لنفسه لحظات يستمتع بها بعد عودته من محاربة الأهوال. تمتاز حياته بالنشاط والحيوية الدائمة. تدور حياته حول هدف أخلاقي. كانت لديه القدرة على أن يقذف بنفسه في البحر لإنقاذ الأرواح والعودة إلى قريته حاملا بعض لحظات السلام التي يشعر بها في عالم عديم الرحمة، ومع ذلك يقدم له مناسبات عديدة لاختبار إنسانيته.

ليست السعادة المقصودة هنا سعادة الإنسان التي تحدث "أرسطو" عنها وإنما سعادة التراجيدي، سعادة من يحارب لتحقيق الخير. ويكون محظوظا

---

(١) Hallie 1997, p. 173.

إذا استطاع أن يقتطع لنفسه لحظات من السلام الممتع ولحظات العذاب والاضطراب. وتكمن قيمة السلام الحقيقية في أنه مكتسب. تُعد السعادة المكتسبة السعادة الجديرة بالبحث عنها. وتُعد لحظات السلام ثمينة لأنها لحظات مكتسبة، وتعطي لنا فرصة للراحة والتوقف وتقدير وجودنا، والتأمل والتفرغ والاستعداد لتقبل ما قد يأتي مستقبلا[١].

---

(١) أتوجه بالشكر إلى السيدة "سمانتا فايس" على ملاحظاتها المفيدة، وتوجه طرق عديدة تفيد الفلسفة وليست مجرد معارضة وحذلقة. وأشكر فيز على المطالبة بتوضيح النقطة التي وردت في الهامش (ص٥٦ الترجمة العربية الهامش رقم (١) وعلى بعض الملاحظات المهمة الأخرى. كما أشكر راكومر على ملاحظته على النقطة التي وردت في الهامش (ص٥٨ الترجمة العربية هامش رقم (٣)). ولقد ساعدت ملاحظاته العديدة ولسنوات متعددة على أن أصبح فيلسوفا بحق.

الفصل الرابع

معنى الحياة ونوعها

"لورنس جيمس"

١ – مقدمة:

نستطيع تقييم حياة فرد معين من خلال مجموعة من الجوانب التي نبحث عنها في هذه الحياة. نبحث مثلا عن السعادة وعن كيف تكون الحياة سعيدة؟ أو عن المعنى وكيف تكون الحياة ذات معنى أو عن الصحة ومدى تمتع الفرد بالصحة أو عن حالة الاستقرار ودرجة استقرار حياة الفرد أو عن الحالة الاقتصادية للفرد. هناك عديد من الأبعاد الأخرى التي نستطيع تقدير الحياة من خلالها. ونلاحظ أنها ترتبط جميعا مع بعضها بعضًا على الرغم من تميزها. اعتقد أرسطو مثلا أن سوء الوضع الاقتصادي للفرد يؤثر سلبا على سعادته. ويعتقد البعض أن بعض الجوانب تكون أكثر أهمية من الجوانب الأخرى، وقد تكون آثار الاختلال في بعضها أسوأ منها في بعض العناصر الأخرى. ونلاحظ مثلا الاهتمام بالسعادة أكثر من غيرها في الأدبيات الفلسفية المعاصرة، ولا أرى في الواقع أن هناك بعدًا أكثر أهمية من الأبعاد الأخرى أو أجد سببًا يفرض علينا الخطر من المسألة بهذه الصورة. وأثق أن الضعف الشديد في جانب من الجوانب يمكن أن يؤثر على حياة الفرد كلها، ويمكن أن يقلل نصيب الفرد من الصحة أو حرمانه من نصيبه

في بعض الجوانب الأخرى وإن لم يكن فيها كلها. وأعتبره القول أو الحجة ضد وجهة النظر القائلة بأن بعض الجوانب أكثر أهمية من الجوانب الأخرى.

تركز الفصول العديدة الأخرى في هذا الكتاب على موضوع السعادة. وعلى الرغم من أهمية مناقشة المسائل المرتبطة بالسعادة ذاتها فإنني أود الحديث عن علاقة السعادة بالمعنى؛ إذ نخطئ كثيرًا إذا اعتبرنا الحياة السعيدة تكون بالضرورة حياة ذات معنى. نجد مثلا في بعض مفاهيم السعادة مفاهيم تتعلق بإشباع الرغبات. فليست السعادة إلا تصورًا للإنسان السعيد. ويشعر الإنسان بالسعادة وفقًا لبعض الآراء المتطرفة إذا ما اعتلى كرسي اللذة. ومع ذلك نجد العديد من نظريات "المعنى" تؤكد على أن حياة المرء لا يمكن أن يكون لها معنى إذا اعتلى هذا الكرسي. ولذلك من السهل إدراك مدى انفصال السعادة عن المعنى من الناحية النظرية. وقد يقوم المرء بعمل ذي معنى (مثل مساعدة اليتامى) ولكنه يشعر بالتعاسة (بسبب الإجهاد). ربما تتصف الحياة الكريمة بأنها تلك التي تجمع بين السعادة والمعنى إلا أن مثل هذه الحياة نادرة الوجود.

لم يكن هناك اهتمام في الأدب بموضوع "المعنى" بقدر الاهتمام بموضوع السعادة. وأود السير في عكس الاتجاه ولو بدرجة محدودة جدًا، أعرض هنا لجانب المعنى، والتركيز على عنصر الشكل أو الصورة الذي يُشكل جزءًا صغيرًا من هذا الجانب. لا يعني ذلك اعتقادي في عدم وجود جوانب الحياة الأخرى، وإنما كان هناك تجاهل لجانب المعنى سعيًا وراء الجوانب الأخرى المعروفة للحياة. وأعتقد أن ذلك خطأ كبير. إذ نستطيع معرفة الكثير عن حياتنا وكيف نفكر إذا ما انتبهنا للمعنى. وأهدف من دراسة المعنى لمعرفة شيء عن الحياة، وبالتحديد معرفة كيفية تقدير حياتنا وفقًا لمعناها.

تتصف بعض الأعمال القليلة التي يقوم بها الإنسان بأنها ذات معنى. وأناقش هنا كيفية التوصل من خلال معرفة طبيعتنا البشرية وصفاتها إلى معرفة بعض الشروط التي إذا ما تم تطبيقها على الأعمال والمشروعات المختارة توصف حياتنا بأنها ذو معنى. ويمكن بعد معرفة هذه الشروط صياغة المنهج الذي يمكن تعميمه على حالات أخرى غير تلك الحالة التي أتناولها بالدراسة.

تدور الخطة التي أتبعها حول النظر إلى حياة شخص معين خالية من المعنى. وبعد معرفة السبب في خواء هذه الحياة تستطيع العمل على تجنب المسائل التي تفرغ الحياة من معناها (حيث من الممكن تجنبها) أي نحاول معرفة علامات الجودة وصفاتها[١]. أفترض مسبقًا وجود أنماط متعددة من الحياة الخالية من المعنى، ومع ذلك أركز هنا على دراسة نمط واحد من هذه الأنماط وهو نمط الحياة الخالدة[٢].

تتمثل الفكرة الرئيسية في هذا الفصل في أن الحياة المخاطرة حياة لا يمكن تشكيلها، وتُعد ولهذا السبب حياة لا معنى لها. وقد تفيد عملية استخدام الصور البلاغية والخيالية في عملية التفكير في مثل هذه الموضوعات. يعتبر التفكير أو تصور الحياة الإنسانية على شكل السير الناقل للحركة من المسائل الطبيعية، إذ تبدأ الحياة بالميلاد ثم تستمر فوق هذا السير الناقل للحركة حتى نصل إلى نهايته حيث الموت. ولئن كانت هذه الصورة الخيالية تقترب من الصورة الواقعية للحياة، فإنها لا تفي بحاجتنا. تتحرك حقيقة للأمام تجاه

---

(١) أقوم هنا بعملية تطوير للطريقة التي استخدمها تيلور في كتابه .Taylor, 1970

(٢) لا تعد الحياة الخالية، الحياة الوحيدة الخالية من المعنى، هناك أنماط أخرى من هذه الحياة في كتاب:هكسلي "العالم الشجاع الجديد"، وأعمال أرويل ١٩٨٤.

الموت ولا نستطيع القيام بأي شيء نغير به هذا الوضع، إلا أن هذه الصورة لا تعبر عن كل الحقائق والوقائع. فأولا: نستطيع التحكم في الوصول للنهاية. بمعنى أن طول السيز ليس محددًا مسبقًا(١). ثانيًا على الرغم وجود نقطة نهاية للسير توجد طرق عديدة للوصول إليها. تدفعنا كل هذه الأسباب إلى ضرورة تغيير الصورة الخيالية بصورة أخرى أي بصورة السكة الحديد الموجودة في مدينة الملاهي التي ترتفع وتنخفض فجأة (اللعبة الأفعوانية). ونستطيع أن نتعلم شيئا من هذه الصورة الخيالية الجديدة. إذ تولّد لدينا هذه الصورة فكرة أننا في رحلة نركب فيها مركبة ترتفع بنا وتهبط، ولا نستطيع التحكم فيها أو السيطرة على حركتها. فإذا ما اعتبرنا الحياة في مثل هذه المركبة حياة سلبية نستطيع تصور نمط الحياة إذا كنا نركب مركبة إيجابية(٢). تؤكد الصورة الخيالية على وجود نقطة النهاية، ومع ذلك، تسمح لنا بالسيطرة على كيفية الوصول إليها وعلى المسار الذي تتخذه مركبتنا. يشبه الأمر كما لو كنا نقوم بتصميم المركبة في أثناء وجودنا بها. ويسمح ثراء الصورة المجازية بدراستها في حد ذاتها. نستطيع أن نتساءل هل تسير المركبة بالفعل وفق المسار الذي حددناه لها؟ ماذا يحدث إن لم تتخذ هذا المسار؟ ما مدى سيطرتنا الحقيقية على مسارها؟ وهكذا. يعبر تصور الحياة بوصفها مركبة عما أقصده بالشكل، أي إن لحياتنا في مسارنا من الميلاد إلى الموت، أن تأخذ مسارًا معيناً ولا تتبع أي مسارات أخرى. نريد السير في طريق من صنعنا. وما أود توضيحه في مناقشتنا أن في الخلود تكون الحياة أشبه بحياة السير الناقل للحركة، وتلك هي المشكلة لا أدعي أن بحثنا يتناول كل الأمور بصورة شاملة. فقد توجد بعض التداخلات بين الخلود والمعنى.

---

(١) فمثلا تسمح عملية الانتحار للفرد بأن يتحكم في طول السير.

(٢) حين أشير إلى الحياة بوصفها مركبة، أقصد من الآن فصاعدا المعنى الإيجابي.

٢- تمهيد

أولا: قد يميل البعض إلى التمييز بين مفهوم أو فكرة الخلود والحياة الخالدة. ويرى البعض أيضا أنه ليس من الضروري أن تفرض الحياة الخالدة من الناحية النفسية على الخالدين تبني فكرة الخلود. ويؤكدون أيضا أن فكرة الخلود (وأحيانا يستطيع أي إنسان فانٍ تبنيها أو تصور الخلود) قد تؤدي إلى المشكلات التي سبق أن أثرتها. والواقع أن الأهمية الرئيسية لهذه المناقشة تتعلق بأن فكرة الخلود هي التي تؤدي إلى المشكلات التي قد أثرتها. وعلى الرغم من أن أي حياة خالدة تؤدي إلى فكرة الخلود، فإن ذلك ليس موضوعنا الآن.

ثانيا: أفهم الخلود هنا بمعنى الحياة الخالدة التي نحياها على هذه الأرض بأجسامنا. ولا أفهم الخلود بمعناه الآخر أي المعنى الذي يربط الخلود بنظريات تجاوز الطبيعة تتعلق بالمعنى (إذ تقول مثل هذه النظريات بأن أفضل معاني الحياة أن يتجرد الإنسان عن جسده ويحيا في النعمة الإلهية). ولن أتطرق في هذا الفصل إلى مناقشة أي مذهب خارق للطبيعة[١].

ثالثا: أريد إضافة نقطة محورية بالنسبة لكيفية إدراكي للخلود. أثرت من قبل إلى أن اهتمامي يدور حول ما قد نتعلمه عن ذواتنا الفانية حين نتأمل ما قد يحدث لنا حين نفكر في الخلود. ويعني ذلك ماذا يحدث لي إذا ما استيقظت في الصباح واكتشف أني قد أصبحت خالدا؟ هل يؤدي هذا إلى تقييد معين؟ وما الذي يتغير،هل آرائي أم مشروعاتي أم علاقاتي؟

---

(١) يكمن السبب في اتخاذ هذا الموقف، استعمالي لمفهوم الخلود بوصفه مفهوما أو أداة فكرية صورية لمساعدتنا على فهم المعنى الإنساني وخصائصه. بينما تستخدم النظريات المجاوزة للطبيعة معنى الخلود ليس باعتباره أداة فكرية أو صورية وإنما باعتباره مكونًا ضروريا للحياة ذات المعنى.انظر:(Hoching 1957, pp. 96-98

- ولمعرفة المزيد عن معنى الحياة وعلاقة الخلود بالقوى الفائقة للطبيعة انظر: Metz 2000.

تتمثل النقطة التي أود مناقشتها في أن الخلود بالنسبة لنا بوصفنا بشرا، نحيا كما نحيا الآن، يعد شيئا سيئا، ولا نستطيع القيام بعمل ما يجنبنا هذا السوء أو مساوئه. ويختلف ذلك تمامًا عن مسألة وجود بعض الكائنات التي لا تعاني من الخلود أو أنه يمثل مشكلة بالنسبة لها. كذلك لا يعني خلود الله وعدم معاناته من هذا الخلود انطباق ذلك الوضع علينا نحن البشر، فلا يأمل الإله مثلا في أي شيء (طالما أن الأمل يتطلب نقصا بمعرفة المستقبل) ومع ذلك لا يعني هذا أن تطلعنا للأمل نوع من السخف. تختلف صفات الإله عن صفاتنا، ويجب وضع ذلك في الحسبان، بمعنى آخر أهتم بالخلود بالنسبة لمجموعة من البشر العاديين وليس بالخلود في حد ذاته أي الخلود الخالص، وأقصد أنه لكي يتم توضيح هذه الصفة بالنسبة لمجموعة من البشر العاديين يجب أن ندرس إنسانا له كل الصفات البشرية إلى جانب اتصافه بصفة الخلود. لا يمكن أن نقبل أي تغيرات أخرى في الحالة النفسية للفرد يمكن أن تجعل الخلود شيئا محتملا. وإنما نريد أن نعرف أنه إذا ما كانت لدينا كل الصفات الإنسانية الحالية (ما عدا صفة الخلود) هل نستطيع أن نفهم معنى الخلود؟

أود توجيه النقد لبعض الذين تحدثوا عن موضوع الخلود[١]. ويتمثل هذا النقد في أن اعتبار "الخلود"، بسبب المعاناة لبعض أنواع الكائنات، يُعد أمرًا لا معنى له حين يتعلق الأمر بالحديث عن المعنى، إذا تجاهلنا في أثناء

(١) يعد "تيم شابيل" واحدًا من هؤلاء. قدم "شابيل" ورقة في مؤتمر في برمنجهام عام ٢٠٠٧. وضرب مثلا بشخصية "واباجير" الكائن الخالد واعتبرها دليلا على عدم المعاناة من الخلود. والواقع أن "واباجير" ليس إنسانا وبالتالي هناك فرق كبير فشل "شابيل" في إدراكه.

البرهنة على ذلك، التفرقة بين معنى الخلود الخالص والخلود بالنسبة للبشر العاديين[١].

٣- الخلود: لماذا نريد حياة شبيهة بالمركبة الأفعوانية.

أود سرد القصة التالية التي تبين مساوئ الحياة الرتيبة التي تشبه السير الناقل للحركة الذي ورد في الصورة المجازية. يحدثنا "بورجيز" في كتابه الخلود عن رجل خرج مع طاقمه يبحث عما يسمى بنهر الخلود أي الذي يكتسب كل من يشرب ماءه صفة الخلود[٢]. عثر "روفوس" بعد أن فقد كل أفراد طاقمه في مواجهة المخاطر على النهر صدفة ودون أن يعرف، لم يعرف في البداية حين شرب منه أنه نهر الخلود. وبعد فترة من الزمن التقي ببعض سكان الكهوف. واكتشف بعد المناقشة معهم أنهم ليسوا سكانا للكهوف، وإنما مجموعة من البشر الخالدين الذين سبق أن شربوا من النهر نفسه الذي شرب منه. فأدرك أنه قد شرب من نهر الخلود الذي كان يبحث عنه. حصل بعد مناقشتهم على إجابة لكل أسئلته التي كان لا يعرف إجابة لها. وصحح كل أفكاره الخاطئة المتعلقة بعجائب الوجود، وبعد أن قضى معهم فترة من الوقت وبات يحيا حياتهم وشعر بأن حياته لا معنى لها. أدرك هؤلاء الخالدون بسرعة شديدة أن كل أفعالهم لا قيمة لها، وقرروا أن يعيشوا حياة التأمل الفكري الخالص[٣]. شعر الخالدون أن حياتهم لا قيمة لها، إذ كانوا يلقون بأنفسهم على الرمال ويفكرون ولا يفعلون شيئا، فقرروا السير

---

(١) أود القول إن التفرقة بين فكرة الوجود الخالص والخلود بالنسبة للبشر العاديين يُعد ضروريًا للفهم الكامل لوجهة نظر ويليم – انظر .Williams 1999 6

(٢) Borges 1962, pp. 105-19.

(٣) Borges 1962, p. 113, 115.

في كل اتجاه بحثًا عن النهر الذي يمكن أن يعيدهم إلى حياة الفناء[١]. وفي أثناء عملية البحث خدش روفوس بطل القصة يده في أثناء شربه من إحدى العيون ولاحظ الدم وشعر بالألم، فأدرك أنه قد أصبح إنسانًا فانيًا مرة أخرى. وبدأت الشكوك تدور في رأسه، وانعقد لسانه، وشعر بالسعادة[٢].

قد نعجب ونتساءل : لماذا يُعد الخلود سيئا؟ لماذا حاول الخالدون جميعًا البحث عن مهرب من تلك الحياة الخالدة؟ يقدم لنا الخالدون الأسباب التالية وهذه الإجابات:

يجعل الموت (أو الإشارات إليه) الناس عاطفيين وحساسين وحريصين على حياتهم، يتحركون بحذر شديد بسبب مصيرهم المعلق والمقلق، يصبح كل فعل من أفعالهم الفعل الأخير، لا يوجد وجه إلا ويشبه الوجه الذي نراه في الحلم، أي قابلا للاختفاء والتحلل. ويتصف كل شيء بين الفانين بقيمة ما لا يمكن استعادته إذا ما فقدوه. من جهة أخرى، يكون كل فعل من أفعال الخالدين، مجرد صدى لمن سبق وجودهم في الماضي، ليس له بداية يمكن رؤيتها أو الشعور بإمكانية حدوثه وتكراره في المستقبل، لا يوجد شيء إلا وظهر كما لو كان ضائعًا وسط متاهة من المرايا التي لا حصر لها. وليس هناك شيء حدث مـرة واحدة أو له قيمة أو قابل للتغير أو رهن الظروف، لا يجد الخالدون مناسبات يرثون لها أو تثير حزنهم أو فرحتهم[٣].

---

(١) لقد سبق أن أشرت أن السعادة والمعنى يمكن أن يوجدا منفصلين.Ibid. 116 . ومـع ذلك نلاحظ هنا أنهما في هذه الحالة يوجدان معًا. إذ أحيانا ما نجد شيئا يجعل حيـاة المرء ذات معنى وحياة سعيدة في الوقت نفسه.

(٢) نستنتج من هذه القصة أن حياة التأمل ليست أفضل أنماط الحياة. وقـد علـق Lean (2000) على هذا الموضوع في نقده "لأرسطو".

(٣) Borges 1962, pp. 115-16.

يحتج الخالدون على الخلود بالحديث عن قيمة الفناء. يقولون إن الموت المحرك الأول للإنسان، إذ يدفعه الخوف من الموت إلى الاهتمام بمشروعات الحياة الإنسانية، ويحقق الموت وجود معنى لبعض العبارات التي يستخدمها الإنسان في حياته. مثل عبارة " لن تجد الفرصة للقيام بهذا العمل مرة أخرى"، "توقف عن إضاعة الوقت"، "من الأفضل أن أعترف قبل ضياع الفرصة"، "لن أوافق على هذا المشروع إلا على جثتي". وهكذا يلعب الموت دورًا مهمًّا في حياتنا على الرغم من خوفنا منه، ويقدم إحساسنا بالموت الدافع لنا للاهتمام بأشياء والعناية بأخرى.

يتناقض كل ما سبق مع فكرة الخلود. فالخالدون لا يموتون، وبالتالي لن يجدوا معنى لكل الأفكار السابقة، وحين يؤمر الخالد بالمحافظة على الوقت فإنه قد يجيب مستغربًا لماذا؟ فلدي وفرة مفرطة من الوقت.

تختلف اهتمامات الفنانين عن اهتمامات الخالدين. فلا معنى للمواقف التي نطالب فيها بسرعة إنجاز العمل، والتصرف بسرعة، والشعور بأنني إن لم أفعل هذا الآن لن تسنح الفرصة مرة أخرى لفعله والتي نشعر فيها بالشك في حياة الخالدين. وتتصف كل هذه المواقف أو الاهتمامات بأنها بنائية في الحياة الإنسانية الفانية، وتشكلها رغباتنا، وتزداد حدة رغباتنا في تشكيلها والإسراع فيها واختيار مساراتها كلما اقتربت مركبة حياتنا من نقطة النهاية في آخر الخط.

ولما كانت الحياة الخالدة خالية من الموت فإنها تخلو أيضا من مثل هذه الاهتمامات البنائية الضرورية لبنية الحياة. وإذا ما خلت حياة الإنسان الخالد من هذه الاهتمامات يفتقد الإرادة والقوة الدافعة لتشكيل حياته، تتحول حياته إلى سير ناقل للحركة. وقد أبين فيما بعد أن هناك بعض الاهتمامات التي قد تدفع الإنسان الخالد لتشكيل حياته، ونستطيع منذ البداية أن نقرر دون الدخول

في تفصيلات الآن بأن هذه الاهتمامات إذا ما وجدت لن يكون الشعور بالموت دافعًا لها.

لا يعني هذا القول بالطبع أن الحياة سيئة، وقد تكون الحياة القصيرة سيئة تماما مثل الحياة المديدة[١]. وهذا ما ظهر في نقد برنارد ويليم لفكر لوكرتيوس. سبق أن قال لوكرتيوس إن الموت مبكرًا ليس أسوأ من الموت بعد حياة مديدة؛ فالموت قائم في الحالتين. ولن تكون هناك حاجة للشعور بالحرمان من لوازم الحياة الأساسية[٢]. جاءت إجابة ويليم ونقده لفكر "لوكرتيوس" مبنية على أهمية نمط الحياة وصورتها. لاحظ ويليم وجود ما يسمى بغنائم الحياة والتي يُعد الحصول عليها أمرًا طيبًا، مثل المسكن والأطفال والممتلكات. ويطالب ويليم بالنظر إلى حياتين: إحداهما قصيرة وانقضت قبل تحقيق أي من هذه الغنائم. والثانية حياة تمتعت بها قرب نهايتها. واستنتج ويليم أنه إذا كان التمتع بهذه الهبات شيئا طيبًا، فإن الحياة الغنية بالغنائم الكثيرة تعد أفضل من الحياة الخالية منها. ولئن كان "ويليم" لم يتوقف كثيرًا لنقد لوكريتوس فإننا نستطيع إضافة المزيد إذا عدنا للصور الخيالية التي طرحناها، فيُعد الترتيب الذي تحدث به هذه الغنائم مسألة في منتهى الأهمية مثل الغنائم ذاتها، كذلك تُعد حرية الفرد في اختيار هذه الغنائم وتفضيل أهميتها بالنسبة له مسألة في منتهى الأهمية لنوع الحياة التي يحياها، والمركبة التي يركبها.

نعود إلى "روفوس" بطل قصتنا. بدأت القصة بتحديد روفوس مسارا معينا لحياته (البحث عن الخلود)[٣]. كان هدف رحلته التخلص من نقطة

---

(١) Williams 1999b.

(٢) لمعرفة المزيد عن المقارنة بين الموت المبكر والموت بعد حياة مديدة انظر Lucretius 1940.

(٣) لاحظ أن المسارات يمكن اتباعها بمجرد تحديدها. واضح أن ويليم يفكر في مقولة الرغبة.

النهاية. واستطاع تحقيق ذلك. ووجد نفسه بعد نجاحه في تحقيق هدفه جالسًا على الرمال ومستغرقًا في التفكير، ظل على هذا الوضع حتى أصابه الملل ولم يعد قادرًا على الاستمرار فيه، كأن جلوسه على الرمال علامة واضحة على أن نمط الرحلة تحول من رحلة أشبه بالمركبة الأفعوانية إلى رحلة بالسير المتحرك، إلا أن السير لسوء حظه ليس له نهاية. كان الدافع للرحلة الأخيرة التي قام بها، هو البحث عن نقطة النهاية، وكانت كل مساراته هدفها البحث عن نهاية للرحلة أو الخروج من المركبة. يقول "ويليم" الذي نعود إليه فيما بعد بشيء من التفصيل، "إن الموت يعطى المعنى للحياة"[١]. وكان "روفوس" ورفاقه من الخالدين تجسدًا ظاهريًا لهذا المعنى. وإذا كان هناك أي معنى لحياة "روفوس" فإنه بسبب نجاحه في تشكيلها، أولا من خلال بحثه عن نهر الموت أو الفناء، وثانيا بنجاحه في تحقيق ذلك.

قد تكون هناك حاجة محدودة لنمط السير الناقل. إذ يكون من الممتع أن يجد الفرد في نهاية رحلته شاطئًا يستلقي عليه، ويفكر في الرحلة التي قطعها وفي المراحل التي مر بها[٢].

---

(١) Williams 1999b, p.82

(٢) نجد مناقشة لهذا الموضوع في كتاب "مالباس"، Malpas 1998 يرى فيه أن الحياة الخالدة من المستحيل جمعها في وحدة عضوية واحدة من جانبنا. ويؤكد أن ذلك يشكل إشكالية، لأن إدراك معنى الحياة الإنسانية يتطلب وجودها في وحدة عضوية واحدة ويرى فشين المسألة على خلاف ذلك انظر:(2005) Fichen ويسلم "فيشر" بأن إدراك الحياة ككل يستحيل في حياتنا الخالدة ويجادل بأن مثل هذا الإدراك ليس مهمًا للفهم السردي لحياتنا التي يمكن أن يُعطيها معنى. وعلى الرغم من أنني أجد هذا الجدل مهمًا فإنه يخرج عما نحن بصدده وأتمنى أن أجادل بأنه يمكن إدراك الحياة الخالدة ككل (عكس مالباس وفشير) على شكل خط مستقيم، وما نريده ليس الحظ عندما نتكلم عن شكل الحياة وبالتالي فإن الحياة الخالدة لا يمكن أن تكون على وجه الدقة موضوع رغبة لحياة لها شكل معين، فإذا كان جمع الحياة الخالدة في وحدة كلية عضوية مستحيلا فإن وجود مثل هذه الوحدة ليس ضروريًا لإدراك معنى حياتنا أو فهمنا الموضوعات الخاصة بنا. وعلى الرغم من موافقتي على صحة هذين الرأيين فإنهما قد جانبا الصواب. ويمكن ضم الحياة الخالدة كلها في وحدة واحدة (على خلاف ما قال به مالباس وفينو) في صورة أو على هيئة خط ممتد.

٤- إيلينا ماكرو بولس: الهروب من الملل

يعرض برنارد ويليم إيلينا ماكروبوس[١]. كانت إيلينا شخصية من شخصيات المسرحية التي ألفها كابك . حين بلغت الثانية والأربعين من عمرها تناولت إكسيرا أطال عمرها ثلاثمائة عام. واستمرت هكذا تتناول الإكسير ويمتد عمرها ثلاثمائة عام أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية، وحين بلغت الثانية والأربعين بعد الثلاثمائة، وكانت تعمل في تلك الفترة مغنية في دار الأوبرا، قررت عدم تناول الإكسير مرة أخرى، واختارت الموت[٢]. فلماذا قامت بهذا الاختيار؟ أجابت بما معناه: لا يجب أن يعيش المرء طويلا، إذ أدركت أن الحياة سهلة فإنك تقترب منها، ويكون لحياتك معنى، وتقدر كل ما تقدمه لك[٣].

---

(١) ثم الدفاع عن ويليم في كتاب موره (Moore (2006 pp. 3113. كذلك ظهرت فكرة أن الموت يرتبط بمعنى حياة المرء في كتاب بريت Perrette(1987) ، وعند نوزيك: Nozick(1981) كما دافع البعض في أدبيات علم النفس بفكرة متطرفة مفادها أن فكرة الموت والخوف منه تطارد الإنسان الحيواني، وتعد الدافع الرئيسي للنشاط البشري. بل قد صمم هذا النشاط أصلا لتجنب المصير المحتوم بالموت. ويسعى بصورة أو بأخرى للتغلب عليه بإنكار أنه يُمثل المصير النهائي للإنسان. انظر بيكر Becker1973p. ix . أشك في موافقة ويليم على هذا الرأي الأخير. وتبين فكرته عن الرغبة المطلقة أن لدينا أسبابًا أخرى تدفعنا للقيام بالأنشطة وليست نابعة من الخوف من الموت. وإن كانت الرغبة نابعة من مثل هذا الخوف، فإنها لن تكون مطلقة وإنما شرطية وعرضية وطارئة.

(٢) يلاحظ في كل الصور الأدبية التي تناولت فكرة الخلود إمكانية الهروب من الموت. نجد الإنسان الخالد مثلا يشرب من نهر الموت. ولا تتناول المغنية إيلينا الإكسير. ويمكن غرس وتد في قلب مصاص الدماء للقضاء عليه. ويتم تخليص الخالدين من الخلود بقطع الرقعة. فإذا كنا نقتصر مثلا أن الخلود شيء عظيم فلماذا نجد في قصصنا دائما منفذا للهروب منه؟

(٣) من أوبرا ليوس جاناسبك Luos Janacek، وضع مساكروبولس، وهو أيضًا ما صورته سيمون دى بوفوار فى رواية "كل البشر فانون" (المترجم).

يقول "ويليم": باتت حياة إيلينا باردة ومملة، وتشعر بحالة من اللامبالاة. تقول إيلينا إن حالتي الغناء والصمت تتشابهان[1]، وتتعلق حالة الملل التي شعرت بها، وفقاً لتفسير ويليم، بشعورها بأن كل شيء قد يجعل للحياة معنى قد حدث بالفعل بالنسبة لها، لقد عانت إيلينا من حالة من "الموت الباطني". وتجمدت أحاسيسها.

يعتقد "ويليم" أن عملية التكرار التي تحدث في الحياة اللامتناهية تشكل السبب في وجود حالة الشعور بالملل. قد تكون هناك حاجة للتكرار في القيام بالنشاط لإشباع بعض الرغبات. وقد نلاحظ في بعض الأنشطة أن مجرد القيام بالنشاط يقضي على الرغبة في القيام به مرة أخرى. إذ تصبح عملية القيام بالنشاط أكثر من مرة بالنسبة لهذه الرغبات مسألة غير محتملة. وتوجد بعض الرغبات التي نحب إشباعها مرات عديدة. ونلاحظ أنها تختفي بمجرد أن تبلى جدتها ولا نريد إشباعها مرة أخرى. وتُعد مسألة حجم هذه الرغبات بالنسبة لرغباتنا كلها مسألة غامضة، ولئن كان البعض قد رأى أن ويليم يقصد كل الرغبات.

تُعد مسألة صحة هذا التفسير لما قصده "ويليم" أمراً صعباً. يقول "مارتن فيشر" إن ذلك ما قصده ويليم، وليس صحيحاً على الإطلاق[2]. يتفق "فيشر" مع ويليم في أن بعض اللذات والخبرات التي لا تتكرر قد تصبح مملة. ومع ذلك، إن لم توجد لذات قابلة للتكرار، مثل لذة تناول الطعام، فإن ذلك يمكن أن يعطي معنى للحياة الخالدة.

---

(١) Williams 19999b, pp. 60-91.

(٢) Fischer 1994, pp.257-70.

هل حقيقة توجد بعض الرغبات التي تقاوم النتائج أو الآثار المقللة لعملية التكرار؟ لقد بين "ميتز" أن الأبدية زمن طويل[١]. وليس واضحًا أن شيئا مثل الرغبة في تناول الطعام والتي تتصف بالتكرار قد تظل شيئا نرغبه باستمرار[٢]. والواقع يجب إضافة مسألة الشدة والقوة، لإجابة ميتز على فيشر. فبينما لا نستطيع الحياة دون الرغبة في تناول الطعام (كما قد تكون حاجتنا للتنفس) فإن الخلود يمكن أن يقلل من قوة الرغبة وشدتها. فربما أعرف حاجتي لتناول الطعام، ومع ذلك قد لا أريد تناول شيء أو قد أشعر بأن أي شيء يمكن أن يشبعني. وتعد مسألة الشدة أو "القوة" فرقًا بين العربة الأفعوانية والسير المتحرك.

هل كان ويليم محقًا في حتمية شعور إيلينا بالملل؟ أم أن هناك وسيلة ما يمكن بها تجنب ملل الحياة الخالدة؟ يجب أن ندرك الآن أنه سواء نجحنا في الهروب من حالة الملل التي شعرت بها إيلينا أم فشلنا، فإن كل محاولاتنا تبدأ بمحاولة تشكيل الحياة، بمعنى أن كل محاولاتنا لبيان لماذا يجب أن تكون حياة الخلود مملة، أو لماذا يجب أن يكون لها معنى، يجب أن تبدأ بمحاولة بيان أن الحياة الخالدة حياة يمكن تشكيلها أو حياة لها صورة.

ويعني التسليم بهذه الفكرة أن الحياة ذات المعنى التي أحاول تناولها بالمناقشة في هذا الفصل حياة مشكّلة، وإذا كانت الوسيلة التي تجعل الحياة

---

(١) تم نقل إجابة ميتز على "فيشر" من كتاب جوليان بارنيز: A History of the World in 101/2 ch. بالنسبة لمن يتناولون إكسير الحياة... والذين يبحثون عن الموت المبكر فإنهم أناس يشبهونك ومثلك تمامًا. أناس يرددون الأبدية في ممارسة الجنس وشرب الخمر والمخدرات والسيارات المسرعة وأشياء من هذا القبيل، في البداية لا يصدقون السخط الرائع الذي يتمتعون به. ثم بعد مئات السنين فيما بعد لا يصدقون حظهم العاثر والسيئ. انظر: Belshaw 2005, p. 77.

(٢) تشبه هذه المحاولة الثانية حالة الحيوات المتواصلة للملل الذي يناقشه ويليم في حالة ماكروبولس.

الخالدة حياة ذات معنى تتمثل في تشكيلها، فإن فكرتي باتت فكرة صحيحة. قد أكون على خطأ في تصور أن الحياة الخالدة من الممكن تشكيلها، وإن كنت لا أعتقد أنها قابلة للتشكيل، ولكني لست مخطئا في أن الحياة ذات المعنى حياة يمكن تشكيلها أو تم تشكيلها وصياغتها.

نستطيع الهروب من الملل بثلاث محاولات. الأولى: تدريب أنفسنا في الحياة الخالدة على نسيان ما قد فعلناه في اللحظات السابقة وبالتالي لن نشعر في اللحظات اللاحقة. الثانية: تدريب أنفسنا على عدم الشعور بالملل باكتساب المقدرة على تبديل اهتماماتنا إلى شيء غير محال أو الاتجاه بالبحث عن اهتمامات جديدة. الثالثة: يمكن تجنب الملل في الحياة الخالدة بالقيام بمشروعات ضخمة.

نبدأ بمناقشة محاولة النسيان أولا، لنفترض أن المرء تدرب على هذه الطريقة. واستطعنا تجنب صعوبة ثقة المرء في عدم نسيانه كيف ينسى بعد نسيان بعض الخبرات. فإننا يمكن أن نسأل: كيف يكون شكل هذه الحياة؟ واضح أن الحياة المنسية تشبه الحياة العادية وقد امتدت لفترة زمنية أبدية[١]. وتتمثل مشكلة هذه الصورة فى أنها خادعة، إذ تسمح بأن تكون لدينا حياة ذات معنى بطريقة مخادعة وبمحاولة الاحتفاظ بوقائع حياتنا الفانية ثابتة ثم مد هذه الحياة فترة طويلة، بمعنى آخر يهدف النسيان إلى جعل حياتنا الخالدة شبيهة بحياتنا الفانية بإزالة الفترات الزمنية الطويلة التي قطعناها فى حياتنا المضطربة فى رحلتنا داخل المركبة الأفعوانية. يجعلنا النسيان نحيا داخل المركبة، ونستمر فى الرحلة لفترة طويلة جدًا على الرغم من أنها لا تبدو

---

(١) ربما تشبه الحياة الفانية الحياة الراكدة على الرغم من وعى المرء بحالة الركـود، إذ ليس هناك طريق يمكن به مد شيء متناهٍ إلى شيء لا متناهٍ.

هكذا للشخص الذي يحاول النسيان. وهكذا تؤكد الحياة المنسية على فكرة أن الشكل ضروري للحياة ذات المعنى.

تتطلب المحاولة الثانية أن يكون لدينا القدرة على تغيير اهتماماتنا وقتما نريد وبصورة تعسفية. دعنا نتخيل دونما النظر لخطورة هذا الأمر وما إذا كان ممكنًا من الناحية الإنسانية، قدرة المرء على تغيير اهتماماته بصورة تعسفية[١]، وتتمثل مشكلة هذه المحاولة في اعترافنا بأن حياتنا لا بد أن يكون لها شكل أو نمط. إذ نختار مسبقًا حين ننتهج مجموعة من الاختيارات أو الاهتمامات الجديدة نمط حياتنا الجديدة. وهكذا نلاحظ مرة أخرى أن محاولة جعل الحياة الخالدة حياة محتملة لا يمكن أن تنجح إلا إذا اكتسبت الحياة الخالدة صفة معينة من صفات الحياة الفانية ذات المعنى، أي يكون لها شكل[٢].

تحتاج المحاولة الثالثة القيام بالمشروعات الكبرى التي تمتد لعشرات السنين بل مئات.

وبالتالي لا بد أن تكون هذه المشروعات مركبة وتتفرع منها مشروعات أخرى ولا أعتقد أن مشروع "واوييجر" لإيذاء كل كائن حي على وجه الأرض يعد كافيًا، إذ ينقصه التعقيد الضروري ودافعه ضعيف. وتحتاج الحياة ذات المعنى كما سبق أن وضحنا إلى الرغبة القوية التي تدفعه إلى إهانة كل إنسان وإيذائه. يختلف نوع المشروع الذي أتصوره عن أي مشروع في حياتنا الفانية. ولا أستطيع أن أضرب أمثلة عليه، ومع ذلك من الواضح أن الإنسان يشكل حياته بالقيام بهذه المشروعات، وإذا لم تبن هذه المحاولة

---

(١) المثل المناسب هو "هانز" بطل فيلم "تعديلات"، يقول إن حياته بدأت بالسعي إلى شيء واحد لأطول فترة ممكنة، ثم يتحول للسعي لشيء آخر لمجموعة أخرى من السنوات، ولا يقوم بذلك بسبب ظروف قاهرة وإنما فقط للتغيير.

(٢) انظر: Williams, 199, pp. 92-94

الأخيرة أن من الصعب أن يكون للحياة الخالدة معنى فإنها تبين في الوقت نفسه أن الإنسان لا يمكن تحقيق هذا المعنى دون تشكيل حياته. فيُعد الشكل جزءًا أساسيًا للحصول على حياة ذات معنى[١].

٥- نهاية الرحلة:

انتهت إلى أن الحياة الخالدة لا معنى لها، ولا يترتب على ذلك أن تكون الحياة الفانية ذات معنى، مما جعل الحياة الخالدة لا معنى لها أنها حياة لا تقبل التشكل. وبالتالي إذا كان للحياة الفانية معنى فإنها لا بد أن تكون قابلة للتشكل بالصورة الصحيحة والمناسبة، ولا يعني مجرد وجودها أنها لها شكل أو أنها يمكن تشكيلها. فليس الوجود الخالص إلا وجودًا أشبه بالسير الناقل للحركة.

قد يتم طرح العديد من الأسئلة التي تحتاج لإجابات بمجرد اعتبارنا أن الشكل ضروري للحياة ذات المعنى. إذا ما أنواع الأشياء التي تساهم في وجود شكل هذه الحياة؟ سبق أن بينا أن مجرد وجود الأشياء أو وجود الحياة لا يساهم في تحقيق شكلها. ووضحنا من قبل معنى التحقق أو الإنجاز الذي له معنى[٢]. وأعتقد أن شكل الحياة ذات المعنى يتكون جانب كبير منه من الإنجازات ذات المعنى. ومع ذلك توجد أشياء أخرى تساهم في أنماط الحياة وشكلها مثل العلاقات، والعمل، ووقت الفراغ، والهوايات. ما مدى أهمية الترتيب التي توضع به المسارات؟ بمعنى ما مدى أهميته حين تفعل شيئا

---

(١) لاحظ هنا أن القوة البنائية في الحياة الخالدة تتمثل في سيطرة حالة الخلود. وبالتالي تعد هذه القوة مختلفة تمامًا عن القوة التي يواجهها البشر.

(٢) James. L. 2005.

لتحديد الشكل؟ ما مدى أهمية طول كل جزء من المسار (بمعنى ما مدى أهمية طول فترة النشاط لتحديد قيمة الشكل؟ وما مدى أهمية النشاط المختار لتحديد الشكل المناسب من المعنى؟ لا أقدم إجابات لمثل هذه الأسئلة وإنما هدفت فقط قدر إمكاني بيان أن كل حياة ذات معنى حياة يتم تشكيلها.

نعرض قبل الانتهاء من مناقشة الموضوع لبعض التفصيلات. فمثلا هل من الضروري أن أتزوج أولا قبل حصولي على شهادة الدكتوراه؟ هل أحصل على الشهادة قبل التفكير في الإنجاب؟ إذا لم تكن هناك أهمية لذلك فما الذي أفعله أولا؟ وكيف أدركت أن المسألة لا أهمية لها؟ هل تُعد عملية تغيير المسارات شيئًا مفيدًا من منظور المعنى؟ وإذا كانت هناك أهمية فما الظروف التي يتم التحضير في ظلها؟

ما زالت هناك إمكانية للاستفادة من مغزى الصورة الخيالية التي عرضنا لها في بداية الفصل (أي السير المتحرك الناقل في مقابل العربة الأفعوانية) تتضمن الصورة ضرورة التفرقة بين عدة أمور منها التفرقة بين دور المشارك ودور الملاحظ، بين النشاط والسلبية، والاستقلال والتبعية، والشدة واللين، وتوجد هناك بعض التمييزات الأخرى. ويحتاج التفسير الكامل للشكل إليها كلها وتحديد علاقة كل منها بالمعنى.

ننتقل مرة أخرى لمحاولة تقييم حياتنا بضم عملية تفكيرنا في المعنى إلى عملية تفكيرنا في الأبعاد الأخرى. ليس لدينا ما يلزمنا كما وضحت من قبل بالتفكير أو الاعتقاد بأن بعض اتجاهات الحياة وأبعادها أهم من الاتجاهات والأبعاد الأخرى، إذ بمجرد إدراكنا بأن بعض الأبعاد أهم من الأخرى نجد أنفسنا نوجه السعي إليها، كذلك إذا ما تبين لنا أننا نبلي بلاء حسنا وأحد الاتجاهات يؤثر على الاتجاهات الأخرى، فإنه يصبح لدينا سبب للاتجاه إلى هذا البعد والسعي إليه (حتى إن لم يكن في حد ذاته أفضل من

الأبعاد الأخرى). لا أعرف ما إذا كان المعنى يتناسب مع أي من هذين الاختيارين إلا أنني أعتقد أن السعادة لا تتناسب مع أي منهما.

أود في النهاية التنبؤ بالاتجاه الذي يتخذه البحث عن معنى الحياة. ويرتبط هذا التنبؤ بما ورد في هذا الفصل من إيضاحات. ترتبط حياة الشخص بنمط شخصيته بصورة لا فكاك منها. بمعنى آخر ترتبط حياة الشخص بطبيعته ذاتها. فليس الشخص فردًا مستقلا عن الخبرات التي يواجهها ويعاني منها ويقاومها. وأعتقد أن ذلك يتفق مع أفكار "ويليم" الثابتة. ومع ذلك يربط هذا الاتجاه في التفكير وعلى أعمق المستويات الممكنة بين نمط الشخص وطبيعته ومعنى الحياة. وبوضوح أكثر الحصول على معنى للحياة هو أن يصبح شخصًا معنيًا. وأعتقد أن السؤال عن النمط الذي أود أن أكون عليه؟ هو السؤال نفسه الذي يوجه تفكيرنا في البحث عن معنى الحياة. ويمكن اعتبار أن هذا الفصل يعرض لنا سببًا من الأسباب التي تجعل هذه المسألة أو ذلك السؤال في منتهى الأهمية[١].

---

(١) أتوجه بالشكر للسادة ميشير ستوكر، بين برادلي، إليزابيث جيمس، ليزا بوركولوتي إريك أنجر، كريس دانيل، بول يرسلوت، لورانس توماس، إرنستو جارسيا، بوب فان جوليك، آدم سيشتر، جون روبرت، أديسون باروس، ناثان هانا، مارك براون. على المناقشات المفيدة والتعليمات حول هذا الفصل.

الفصل الخامس

السعادة الأبدية

ميورين كويجلي، وجون هاريس

١ ـ مقدمة:

يمكن تتبع مراحل انشغال البشرية بفكرة الخلود في الفلسفة الحديثة نزولا إلى فترة العقائد الإيمانية والفلاسفة القدماء إلى فترة ما قبل "سقراط". اعتقد إنباذوقليس أن الخلود يتحقق بالبعد عن الرذيلة[١]. وتبرهن كتابات "سقراط" على الاعتقاد في الخلود بعد الموت[٢]. ويعرض "أفلاطون" من خلال جدله لثنائية النفس والجسد مؤكدًا على أن النفس كانت تحيا قبل الجسد وتخلد بعد فنائه[٣].وقال أرسطو بخلود العقل[٤]. كما مثل الاعتقاد في الحياة بعد الموت جذور كل التراث الإيماني. وأكد "إسبينوزا" على أبدية جزء من العقل، ويلاحظ أن كل هذه المذاهب الفلسفية لم تناقش من قريب أو بعيد مسألة خلود الأجساد. ارتبطت هذه المذاهب كلها بفكرة الإله السماوي والحياة الأبدية بعد الموت أو بمفهوم مجرد خالص للعقل أو الذهن ولم يهتم بخلود

---

(١) Russell, B. 1961, p. 75.
(٢) Ibid. p. 107.
(٣) Ibid, pp. 147- 56.
(٤) Ibid, p184..

شخص معين. وحدث ذلك بالفعل قبل النظر بجدية لمسألة الخلود الجسدي التي ظهرت مع قدوم طب تجديد الخلايا والأنسجة. ولقد لاحظ أحد مؤلفي هذا الفصل، بالنسبة لمن يهتمون بمعرفة المزيد عن هذا النوع من الخلود الجسدي، أن هذا النمط من الخلود كان موجودًا دائما وإن كان بمعنى بسيط جدًا، إذ يقول: "جاءت الجينات التي يحملها كل فرد منا من أسلافنا من البشر الذين حملوا جيناتهم من الصور الأولى للحياة على الأرض. وربما تحيا الجينات التي ننقلها للأجيال القادمة عن طريق عملية التناسل إلى ما لا نهاية. ويعد ذلك بالتأكيد صورة من صور الخلود"(١).

قد يجد بعض الناس أن هذا النمط من الخلود غير كاف. وليسوا على قناعة بإمكانية الحياة بعد الموت أو خلود العقل. ومع ذلك ربما يستطيع طب "تجديد الخلايا والأنسجة" في المستقبل أن يتخطى الحدود ويقدم لنا حياة أبدية.

توجد طرق متعددة يمكن بها إطالة العمر أو الخلود. لقد أصبح طب "تجديد الخلايا" فرعًا من الطب له معاملهُ ومراجعه ومناهجه. ويهتم هذا الفرع من الطب بعمليات تجديد الأنسجة لنفسها. وقام هذا العلم بالاعتماد على صفات الخلايا الأصلية التي تشكل الكائن العضوي بإيجاد طرق جديدة للعلاج. يقول أحد مؤلفي هذا الفصل أيضا:

"إذا تم إعادة برمجة الخلايا الأصلية لأجنة إنسانية مستنسخة، بحيث تؤدي إلى استنساخ أنسجة معينة وأعضاء تؤدي إلى استمرار عملية التناسل(٢)، وإذا تم حقن العضلات والأنسجة بمجموعة من العناصر المساعدة على النمو فإن ذلك يساعد على وضع الجسم في حالة من التجدد المستمر (تجدد

(١) Harris 1998, p. 7.

(٢) Yanza et al. 1999.

الخلايا)[١]. كذلك إذا ما أمكن اكتشاف الجينات التي تؤدي إلى تقدم العمر والقضاء عليها لدى الأجنة في بداية وجودها نستطيع كما يقول سيلفر أن نكتب الخلود في كل أجنة النوع البشري[٢].

ويوجد أيضا اتجاه للاستفادة من العمليات التي يتم بها مساعدة المرضى والمصابين على تجديد خلاياهم، لتحسين أجساد الأصحاء وزيادة قدرتهم على تجديد خلاياهم[٣].

لا يمكن إنكار حقيقة أننا لا نموت بسبب كبر العمر وإنما كما لاحظ توم كيركوود بسبب أمراض الكبر[٤]. وإذا ما استطعنا التغلب على هذه الأمراض نستطيع قهر الموت ذاته. تثير هذه الإمكانية رغم خداعها سلسلة من الأسئلة المهمة حول مدى تقديرنا لقيمة الحياة والموت. نريد أن نتأكد- إذا ما شرعنا في وضع نظام علاج يطيل العمر- أن الحياة التي قد نحياها تكون مرغوبة وسعيدة ونستحق أن نحياها.

نحاول أن نبين هنا أن الخلود (أو على الأقل طول العمر) شيء مرغوب فيه. ولا يهمنا ما يُثار من دعاوى في علم النفس عن مدى مشروعية الرغبة في طول العمر أو الخلود، كما لا نهتم هنا بالبرهنة على أن الحياة بعد الموت شيء مرغوب من الفرد أو أفضل له. إذ لا تشكل مثل

---

(١) جاء ذكر ملاحظات "سيلفر" عن كتابه "الخلود في أجنة الجنس البشري" في تليفزيون ب. ب.سي في برنامج "الحياة والموت في القرن العشرين" تمت إذاعته في يناير عام ٢٠٠٠.

(٢) Harris 2002.

(٣) Harris 2007.

(٤) لمعرفة المزيد حول هذا الموضوع انظر: مقابلة شخصية معه.

هذه الأقوال سببًا أخلاقيًّا كافيًّا للسماح بالعلاج عن طريق طب تجديد الخلايا والأنسجة والعمليات الخاصة بها. ومع ذلك نستطيع القول إن طول العمر يُعد شيئًا جيدًا لكل من الفرد والمجتمع تمامًا كما نعتبر العقـــــلانية شيئًا مـــرغوبًا للفرد.

نعرض في هذا الفصل لسببين رئيسيين يجعلان "الخلود" يقلل من قدر السعادة ولا يزيده. الأول على المستوى الفردي أي موضوع الملل، إذ قد تؤدي عملية إطالة الحياة إلى التأذي من الملل. والثاني على المستوى السكاني أي موضوع زيادة السكان. ومع ذلك نختتم الفصل بأن من المأمول أن تحقيق الخلود سواء عن طريق طب تجديد الخلايا أو عن طريق أي تكنولوجيا حيوية أخرى قد يزيد من قدر السعادة البشرية وصحة الفرد، وإذا لم يتحقق هذا الخلود فإنه على الأقل يتيح الفرصة أمام الناس لتحقيق مثل هذه الأشياء.

يعني الاعتقاد في الخلود بأنه خير من الناحية الخلقية، فالاعتقاد يجعل العالم في حال أفضل (أو على الأقل لن يجعله أسوأ مما هو عليه)[١]، وذلك بزيادة عدد الأصحاء والسعداء أو بتوفير المزيد من الوقت للبحث عن الحياة الفاضلة. وإذا أردنا صياغة مفهوم محدد للخلق باعتباره خيرًا فإننا نحتاج لمعرفة ما إذا كان خيرًا في ذاته أو خيرًا باعتباره وسيلة لغاية أخرى مرغوب فيها أو كليهما. كذلك نحتاج للسؤال عن المقصود بالخير؟ وإذا ما وضح لنا أن الخلود يمكن أن يُعد خيرًا من الناحية الخلقية أو على الأقل ليس

---

(١) Harris 1992, p. 131.

شرًا فإنه لن يبقى هناك سبب يمنع سعينا إليه. وإذا كان الخلود شيئا خيرًا في ذاته فذلك بسبب علاقته بالقيمة الجوهرية للحياة.

٢ـ السعادة وقيمة الحياة:

يفترض كل من يأمل في الحصول على الخلود أو طول العمر أن من الضروري الاعتقاد بأن "الخلود" شيء مرغوب فيه. يجب أن نؤمن بأن الحياة لمدة أطول ربما تكون شيئًا طيبا أو يؤدي إلى تحسن صحتنا أو يزيد من قدر سعادتنا. ويرون أن ذلك صائب سواء من وجهة نظر علم النفس ودوافعنا الإنسانية أو وجهة نظر معيارية لقيمة الحياة ورفعتها. ترتبط السعادة والصحة والخير مع بعضها بعضًا وأحيانا يتم استخدام هذه المفاهيم بمعنى واحد. فكانت السعادة مثلا بالنسبة "لبنتام" و"جون ستيوارت ميل" من أصحاب مذهب المنفعة، خيرًا أخلاقيًّا موضوعيًّا، وتُفهم بمعنى تحقيق اللذة وغياب الألم، بينما كان الخير عند الفلاسفة القدماء أمثال أفلاطون وأرسطو تحقيق اللذة وغياب الألم، يعني أن نحيا حياة سعيدة، كانت كلمة أيدمونيا[١] تترجم عادة بالسعادة أو الرفاهية وأحيانا بالصحة وتعتبر الصحة أو السعادة مرتبطة بنشاط أخلاقي. ويلاحظ في جميع الأحوال أن تفسير النفعيين والنظريات المتعلقة بالفضيلة دائما ما يعتبر السعادة أو

---

(١) Eudaimonia

الصحة الطيبة خيرًا في ذاته، يستحق تحقيقه لذاته، ويرتبط بأخلاقية الحياة سواء كانت حياة فانية أو خالدة.

ترتبط الرغبة في استمرار الحياة والخير الضروري للحياة بالرغبة في الحياة من قبل الشخص صاحب هذه الحياة. ويمكن معرفة المزيد عن هذا الخير الجوهري وتلك الرغبة في استمرار الحياة لاعتبارنا الموت والقتل من الأشياء المؤذية. ويتمثل الأدنى بصورة أوضح بالنسبة للموت حين تفعله وأنت لا ترغب في فعله[١]. ولعلنا نحتاج هنا لشيء من التوضيح.

تتبع معظم مقاييس الشخصية وجهة نظر "جون لوك" في اعتبار التوحيد بين الوعي الذاتي والذكاء أهم ملامح الشخصية. ويستخدم التفسير الذي نقدمه والذي سبق مناقشته من قبل أحد المؤلفين هذه المقاييس أو تلك الملامح وإن كنا نرى أهميتها في أنها تسمح للفرد بأن يقيم وجوده، أو للشخصية بأن نقدر وجودها[٢]. وتتمثل أهمية هذا التفسير والصفات التي تجعل الشخص شخصا أو بالتحديد تجعل منه مخلوقًا قادرًا على تقييم وجوده الخاص، في أنها تقدم تفسيرًا معقولا ومنطقيًا لطبيعة الأذى الذي يحدث لمثل هذا المخلوق حين يُحرم من وجوده.

يتأذى الذين يرغبون في الحياة حين يقتلون لأنهم محرمون من شيء يقدرونه. وإذا كان الأذى الناتج من إنهاء الحياة يصيب صاحبها، ويفهم باعتباره ناتجا عن حرمان الشخص من شيء يرغب فيه ويُقدره، فإن الذين لا يرغبون الحياة لا يتأذون إذا حرموا من الحياة أو إذا ما تحققت رغبتهم في الموت عن طريق تعجيل الموت، كما يحدث مع المريض مثلا لإراحته من

---

(١) الشعور بالألم لفعله مسألة تتعلق بالألم وليس بالموت.

(٢) Harris 1992, ch. 1.

الألم. ولن يتأذى فاقدو الشخصية في هذه الحالة لأن موتهم لن يحرمهم من شيء يقدرونه، ولا يصابون بالإحباط إذا ما تم قتلهم. قد يعاني فاقدو الشخصية حين يصابون بالأذى والألم بطرق متعددة إلا أنه من المؤكد أن قتلهم دون ألم ليس من بين هذه الطرق(١). يتمثل الأذى الذي تحدثه حين تنهي حياة شخص ما في أنك تحرم شخصا من شيء يقدره، كذلك قد تؤذي أيضا الذين يهتمون بهذا الشخص أو يقدرون الإنسانية ذاتها أو ما سماه رونالد دوركن القيمة المستثمرة(٢).

يبين الفرق بين الأشخاص وأنواع المخلوقات الأخرى، الفرق بين عمليات الإجهاض، وقتل حديثي الولادة، والقتل. ويسمح ذلك لنا بتفسير السبب في حصولنا على أشخاص ذوى صلاحية بإنقاذ حياة بعض الأشخاص، ويفسر في الوقت نفسه السبب في عدم شعورنا بالأذى حين ننهي هذه الحياة، سواء كانت حياة بويضة غير مخصبة أو طفلا حديث الولادة(٣). ويقدم لنا مثل هذا التفسير السبب في الموقف الأخلاقي لإنهاء حياة الأشخاص وإنهاء حياة المخلوقات الأخرى بما فيهم الذين لا شخصيات لهم أو فاقدي الشخصية من البشر.

نستنتج من كل ما سبق أننا لسنا في حاجة لتعريف الحياة الطيبة أو الخير أو قيمة الحياة، ووضع بعض الأهداف التي يمكن قياسها. يتمثل الأمر كله في أن الناس يرغبون الاستمرار في حياتهم. وليس مطلوبا منهم تبرير

---

(١) بالطبع قد يسبب إنهاء حياة فاقدي الشخصية، نوعا من الأذى لأسباب عديدة (منها مثلا أن إنهاء حياتهم يصيب الآخرين بالتعاسة أو عدم وجود أسباب قوية تتطلب إنهاء حياتهم).

(٢) Dworkin 1993, ch. 3.

(٣) Harris 1992.

ذلك أو تبرير وجودهم أو أن يثبتوا للآخرين أنهم مؤهلون للاستمرار في الحياة أو بأن يصلوا إلى مستوى من المعيشة أو من الصحة أو من الشعور بالرضا والسعادة. ليس احترام الحياة إلا احترام الأشخاص لتقديرهم الشخص ولما يجعل لحياتهم قيمة. ويُعتبر اشتمال هذا التقييم على قدر من السعادة أو على أشياء أخرى مختلفة تمامًا أمرًا يتعلق بالشخص ذاته ويعود إليه.

ويمكن قياس السعادة بطريقتين: الأولى بالنسبة لشدتها والثانية بالنسبة لمدتها. ونكتفي هنا بالتركيز على مسألة المدة لصعوبة معرفة أي شيء عن شدتها. ويعني ذلك أنه كلما طالت الحياة كلما زادت فرصة وجود السعادة. ويصبح لدينا جميعًا سبب قوي للترحيب بوجود السعادة وطول العمر إذا تجاهلنا مسألة زيادة البؤس كلما طال العمر. لا تعبر مسألة قبول أن نحيا حياة قصيرة تتصف بالسعادة عن رغبتنا في قبول الحياة القصيرة، وإنما تعد نوعًا من العزاء لعدم تمتعنا بالحياة المديدة أو بالسعادة. وحين يقال إنها كانت حياة قصيرة ولكنها على الأقل كانت حياة سعيدة "فإن مثل هذا القول يتجاهل إمكانية أن تكون الحياة مديدة وسعيدة في الوقت نفسه.

ليس هناك ضرورة تدفعنا إلى الانتباه أو أن نأخذ في الاعتبار ما قاله "سمز" عن عدم وجود اتفاق واضح بين الفلاسفة حول طبيعة السعادة "أو اتفاق على أن مثل هذه النظرية ممكنة الوجود"[١]. وينطبق ذلك على مفهومي "الرفاهية" و"الخير" أو مفاهيم أخرى ترتبط بمفهوم السعادة. وأعتقد أن كل ما يهمنا أن ظروف تحقق السعادة تكون متاحة أمام الجميع أو على الأقل من الصعب إنكار إمكانية الاستفادة منها. لذلك تتمثل المسلمة الأولى

---

(١) Sumner 1996. p. 139.

التي يجب أن يسلم بها الجميع، أنه لكي يتم الاستفادة من هذه الظروف المؤدية للسعادة أن نوجد أولا، فلئن كان وجود المرء لا يحقق سعادته بالضرورة، فإن فشله في الوجود لا يحقق له أي قدر من السعادة أو التمتع بالحياة، فالوجود يسبق الماهية.

٣- إطالة الحياة بوصفه إنقاذا لها:

إذا كان إنهاء حياة الأشخاص أمرًا خاطئا فإن هذا الخطأ يتمثل في حرمانهم من شيء يقدرونه، ويُعد سببا رئيسيا لاعتبار كل ما يطيل الحياة من المبادئ الأخلاقية الرئيسية. بل قد يطلق عليه أحيانا مبدأ قدسية الحياة. وتدخل عملية إنقاذ حياة ما ضمن الأمور التي تساعد على إطالة مدتها، إذ حين ننقذ حياة بأي صورة كانت فإننا نقوم ببساطة بتأجيل لعملية الموت، ولما كان إنقاذ حياة يعني تأجيل موتها فإن كل العمليات العلاجية التي تساعد على إطالة العمر أو الحياة ليست إلا عمليات إنقاذ للحياة. ويجب أن تصبح ضمن القيم الخلقية والاجتماعية التي ننسبها لكل عمليات الإنقاذ. وإذا كانت حياة الفرد من الأشياء التي يرغبها، فإن إنقاذها والمحافظة عليها من جانبنا يصبح أمرًا "أخلاقيا"، إذ نتحمل مسئولية موتها إذا كان لدينا الوقت الكافي لإنقاذها وفشلنا في عملية الإنقاذ.

توجد وجهتان من النظر تجاه قيمة الحياة (على الأقل بالنسبة للأشخاص). تنظر الأولى للحياة باعتبار أن كل الناس متساوون. فلا تقل قيمة الحياة أو تزيد وفقًا للجنس أو العرق أو القومية أو الدين أو الثقافة

أو الحالة الاقتصادية أو الاجتماعية للفرد أو الحالة الصحة للأفراد وجودة حياتهم. ولقد عبر "بنتام" عن هذه النظرة في عبارته "لكل فرد نصيبه ولا يحق له أن يأخذ أكثر منه"[١]. اعتمدت وجهة النظر الثانية على معيار جودة الحياة، وجعلت تقييم الحياة مسألة نسبية تبعًا لجودتها ومدتها. وفضل المعهد البريطاني القومي للصحة هذه النظرة[٢]. لقد لاقت هذه النظرة نقدًا من قبل من رفضوا مسألة التقيد في تقييم الحياة وفق هذه الحدود[٣].

لا تقترح أية وجهة نظر من هاتين الوجهتين أن قيمة الحياة تقل إذا ما طالت مدتها. وتتفق كلتاهما على النظر إلى الأمر بصورة إيجابية وليس بصورة سلبية. تُعد الحياة الأطول أفضل والحياة الأقصر أسوأ مهما تساوت كل الأشياء الأخرى. وإذا كان الكُتاب الحاليون يقبلون بوجهة النظر الأولى باعتبارها الأفضل، فإن ما يهمنا الآن بالنسبة لأهدافنا الحالية، أنه لا يوجد من هؤلاء المؤلفين من يعتقد أن الحياة القصيرة أفضل من الطويلة أو أن الحياة تكتسب قيمة أفضل كلما كانت قصيرة المدة (على افتراض أن صاحب الحياة يقبل بجودتها).

نضيف إلى اعتبار أن عملية إنقاذ الحياة خـــــير أخلاقي، اعتبارين آخرين أو نتيجتين من النتائج الموضوعية الخيرة للخلود. الأول: أن المعالجة عن طريق تجديد الخلايا والأنسجة التي تهدف إلى إطالة أمد الحياة أو إلى الخلود تؤدي إلى تقليل حجم المعاناة. الثاني: أن مثل هذه المعالجة

---

(١) Mill 1962, p. 319.

(٢) Pillon 2005, Claxton and Culyen 2006, 2008.

(٣) Harris 1987, 1991, 2005, Ouigley 2007.

تعطي لكل منا الفرصة لتحقيق أهداف حياته. وإذا كان هناك في وضعنا الحالي من يتعرضون للموت مبكرًا أو من يحيون فترة أطول من غيرهم أو قد يعانون فترة أطول من غيرهم فإن تكنولوجيا طب تجديد الخلايا قد تضع حدًا لمثل هذه الأمور، إذ تعالج مثل هذه التكنولوجيا عديدا من الأمراض المتنوعة، وتجعل الحياة تبدأ من جديد، وتهدف مثل كل المعالجات الطبية الأخرى إلى تقليل الحالات المرضية، ونسبة الوفيات، وحجم المعاناة، فمثلا، حين يصاب القلب بالصدمة تسمح هذه المعالجات عن طريق تجديد الخلايا الجديدة بالمحافظة على عمل القلب، وعلى تخليص المريض من الآلام الصدرية المصاحبة لمثل هذه الأزمات القلبية. وقد سبق أن لاحظنا أن طب تجديد الخلايا قد لفت الانتباه إلى ما يسمى بتعزيز الحياة وتقويتها. فقد حسّنت هذه المعالجات من نوعية الحياة وجودتها وزادت من احتمال إطالتها. لن نحاول الدفاع هنا عن مسألة تقرير الحياة وتقويتها، إلا أنه سواء اعتبرنا هذه التكنولوجيا الطبية مجرد طريقة من طرق المعالجة أو وسيلة لتعزيز الحياة وتحسينها، فإن تقليل حجم المعاناة باعتباره من أحد آثارها الجانبية يُعد خيرًا أخلاقيا موضوعيًا.

نضيف إلى ما سبق أن زيادة انتشار مثل هذه المعالجات التي يترتب عليها إطالة أمد الحياة، أمر يساهم في تحقيق العدالة. فيعني الموت مبكرًا أو قبل الأوان أن تموت، بينما كان من الممكن أن تستمر حياتك. وإذا ما توفرت المقاييس التي نقيس بها الأعمار فإن الموت دون هذه المقاييس يُعد سابقًا لأوانه. وقد تقلل عمليات إطالة الحياة من حدوث هذا المـوت السابق لأوانه أو (قبل ميعاده)، ومن ثمّ تقلل من حجم الشعور بالظلم الذي يصاحب دائما

مثل هذه الحالات من الموت المبكر. وإذا كانت الزيادة في عدد السنوات لن تضمن لنا المزيد من الرفاهية والسعادة فإن هذه العملية في حد ذاتها تتيح الفرصة أمام كل فرد لتحقيق هذه السعادة والرفاهية وأهدافه الأخرى.

لقد حددنا مزايا ثلاث للحياة الممتدة إلى ما لا نهاية. الأولى: أن إطالة أمد الحياة يُعد نوعًا من عمليات الإنقاذ، وبالتالي لا تعد إطالتها مجرد شيء مقبول أخلاقيًّا وإنما يصل إلى مرتبة الأمر الخلقي. والثانية: تؤدي معالجات طب تجديد الخلايا إلى التقليل من حجم معاناة الأفراد ومن ثمّ إلى تقليل حجم المعاناة في العالم. والثالثة توفر لكل إنسان عديدا من الفرص المتساوية لتحقيق أهداف حياته، وسعادة الآخرين.

٤ ـ اللذة، الضرر، دعوى الملل:

يرتبط الخلود بغض النظر عن المزايا الواضحة من إطالة أمد الحياة وزيادة فرص تحقيق السعادة ببعض مشاعر الضرر والتعاسة. يرفض "برنارد ويليم" استهواء الأفراد للخلود أو رغبتهم فيه. يقول:

"لا معنى للحياة اللامتناهية، ولا يوجد سبب واضح لدينا يدفعنا لأن نحيا حياة أبدية. وليس هناك شيء مرغوب فيه يمكن أن نحققه أو صفة جديدة يمكن أن نكتسبها إذا عشنا إلى الأبد أو كانت حياتنا حياة خالدة"[١]

---

(١) Williams 1999 b, p. 89.

يعتقد "ويليم" أن الشخص الذي يرغب الخلود لا بد أن يحقق أمرين: الأول أن يكون قادرًا على التوحد مع "ذاته المستقبلية". والثاني أن تكون حياة ذاته المستقبلية حياة جذابة بصورة معينة(١). ولقد سمى فيشر هذين الأمرين بشرطي الهوية والجاذبية(٢).

ويعتقد "ويليم" بالنسبة لشرط الهوية أن الشخص لا يجب أن يكون قادرًا على التعرف على ذاته المستقبلية فقط، وإنما أن تكون هذه الذات المستقبلية التي يتصرف عليها متطابقة مع ذاته الحاضرة. ويبدو ذلك أمرًا خاطئا لسببين: الأول: لا بد أن يكون شرط الهوية قابلا للتطبيق على النفوس الفانية أو العادية حتى لا يكون متناقضًا. فلن يكون هناك معنى أو من المنطقي أن نحكم على النفوس الفانية بنظرية معينة للهوية ونحكم على النفوس الخالدة بنظرية أخرى غيرها. وإذا ما صح ذلك، فإنه يصح وفقًا لاقتراح "ويليم" أن الحياة الحاضرة لكي تكون مرغوبة جاذبة لشخص ما لا بد أن يكون قادرًا على تصور ذاته المستقبلية بوصفها متطابقة مع ذاته الحاضرة في نوعها وصفاتها. ويُعد ذلك مستحيلا من الناحية البيولوجية والنفسية، ولا يقدم حكمًا صحيحًا على نظرية الهوية التي يتبناها الشخص(٣). الثاني: إذا ما صح أننا نظل على حالنا كما نحن طوال حياتنا فإن الرتابة تجعل الحياة المتناهية أو الخالدة حياة غير مرغوب فيها وغير قابلة للاستمرار. لا يظل معظم الناس على حالهم طوال حياتهم؛ إذ ينمون ويتغيرون كما يتغير العالم من حولهم. ولا تبقى حياة الأفراد دون تغيير. ويُعد تطور الشخصية ونموها السبب الرئيسي الذي يجعل الذات المستقبلية متناهية كانت أو خالدة، ذاتًا مرغوبة.

---

(١) Ibid., pp.82-100.

(٢) Fischer 1994, pp. 257-70.

(٣) Harris 2007, ch. 4.

يواجه المعيار الثاني أو شرط الجاذبية مشكلة تتعلق بحالة الشعور بالملل. يقول "ويليم": "يصعب إثبات وجود نشاط دائم يخلد من الشعور بالملل. ويستحيل وجود فرد يكون واعيا بذاته وبشخصيته واهتماماته ورغباته، تخلو حياته من الملل[١]".

تصح مقولة "ويليم" في جانب وتخطئ في آخر. تصح في قولها باستحالة أو صعوبة وجود نشاط أو حالة من حالات الوجود التي تحقق للفرد حالة من الإشباع الدائم أو لذة دائمة، وتُخطئ في افتراضها أن وجود هذا الشيء أو هذا النشاط يُعد شرطًا للخلود. فليس تبرير وجود هذا الشرط واضحًا؛ إذ ينسب بعض الظروف العارضة أو صفة التغير للوجود اللامتناهي والتي لا تُعد ضرورية للوجود المتناهي. يفترض أن الحياة اللامتناهية تتطلب وجود اهتمام واحد كبير أو حالة ثابتة من الرضا أو السعادة حتى تكون حياة مرغوبة. تُعتبر عملية تنوع الحياة السبب الرئيس الذي يجعل هذه الحياة المتناهية متدفقة ومرغوبة. وتُعد اهتماماتنا المتعددة التي نسعى لإشباعها السبب الأساس الذي يجعل الحياة جديرة بأن نحياها. ولا تقل قيمة هذه الحياة أو الرغبة في الاستمرار فيها بسبب عدم سعـــادتنا أو عدم رضانا. بل يمكن القول إننا نشعر بالسعادة والرضا في بعض الأوقات بسبب الأوقات الأخرى التي لا نشعر بالسعاة فيها. وتعني موافقتنا مع ما قاله "ويليم" عن "الجاذبية" اعتقادنا في أن الأسباب التي نقيّم بها الوجود اللامتناهي تختلف عن تلك التي نقيم بها الحياة المحدودة. قديما قال أحد الكتاب: "إذا سمحنا بأن قيمة حياة كل فرد تتكون من مجموعة من الأسباب،

---

(١) Williams 1999b.pp. 94-95.

مهما كانت هذه الأسباب، ويجد كل فرد وفقًا لهذه الأسباب أن حياته ذات قيمة ويرغب في الاستمرار فيها، فإننا لسنا في حاجة لمعرفتها. ويتمثل كل ما نحتاج معرفته في أن هناك مجموعة معينة من الأفراد لديهم أسبابهم الخاصة التي يقدرون حياتهم بها[١].

إذا ما صح ذلك، وأعتقد أنه أمر صحيح، فليس لدينا سبب قوي يمنعنا من تطبيقه على الحياة الممتدة إلى مالا نهاية. ويُعد من الخطأ افتراضي أن تفضيل أي حياة خالدة أو الرغبة فيها يجب النظر إليه وفق معايير تختلف عن تلك التي نستخدمها في الحياة العادية، ولماذا نفترض أن الأشياء التي تجعلنا نرغب في استمرار حياتنا الحالية أو في المستقبل القريب ليست هي نفسها حين نحيا حياة خالدة؟ ليس من المنطقي أن تفترض أن مجرد التغيير الذي يحدث في طول مدة حياتنا، يحدث تغييرًا في القيمة التي نستمدها منها. كما لو كان "شرط سنوات حياتنا فقط" هو الذي يعطي لحياتنا معناها. فليس وجود هذه السنوات إلا الشرط الضروري فقط لتقييم أي شيء على الإطلاق.

ربما لا يمتدح "ويليم" أن المعايير التي نحكم بها على لذات الحياة أو سعادتها، تكون مختلفة بالضرورة كلما طال أمد الحياة، وإنما يعني أن هذا الامتداد اللامتناهي قد يؤدي إلى نوع من التشبع اللذي. يصف "ويليم" حياة "إيلينا" الشخصية في مسرحية "كارل كابيك" والتي كان والدها يعطيها إكسير الحياة بأن حياتها الممتدة اللامتناهية قد ولّدت لديها شعورًا بالملل واللامبالاة والبرود والتبلد[٢]

(١) Harris 1992, p. 16.

(٢) William 1999 b, p. 82.

يُعد ذلك القول دليلا على أن اللذة خبرة تستهلك ذاتها. يعترف فيشر بوجود مثل هذه اللذات، إلا أنه رفض اعتبارها النمط الوحيد من اللذات. ويرى أن هناك لذات قابلة للتكرار موجودة بجانب هذه اللذات التي تنتهي ولا ترغب في تكرارها. نتفق معه في القول إن من الخطأ الافتراض أن الحياة الخالدة يجب أن تحتوي فقط على لذات تستهلك ذاتها ولا تتكرر على حساب اللذات المتكررة(١)، وإذا كانت الحياة دون رغبات قابلة للتكرار قد تكون حياة مملة فإنه ليس هناك سبب للاعتقاد بأن هذه الرغبات لا تتكرر في الحياة الخالدة بالشدة نفسها التي تتكرر بها في الحياة العادية أو تكون عملية توزيعها مختلفة.

لقد لاحظنا أن من المعقول تمامًا الاعتقاد بأن كل من يرغبون في الخلود يكون لديهم إيمان بأنه شيء مرغوب فيه ونافع ومفيد بصورة أو بأخرى. وتختلف درجة المنفعة منه باختلاف الناس واختلاف الأسباب. فقد يجده النفعيون مثلا فرصة للحصول على قدر أكبر من الرغبات مع تحقيق أقصى درجات الإشباع. ويعتقدون أنه كلما زاد عدد السنوات التي يحياها المرء كلما زاد نصيبه من الإشباع ومن الرغبات. ومع ذلك قد لا يبدو الأمر على هذا الشكل. فقد تكون إمكانية وجود مرض أكثر لإشباع الرغبات أمرًا صحيحا، إلا أن مسألة اتباعها فعلا مسألة قابلة للتنبؤ أو يتم التنبؤ بها وليست واقعية على الإطلاق. إذ قد يتمكن الخالدون من إشباع قدر كبير من رغباتهم في حياتنا المديدة، إلا أنه قد يكون لديهم قدر كبير من هذه الرغبات التي مازالت لم تشبع. ومن ثمّ لا تكون مكاسبهم صافية (دون رغبات لم تشبع). كذلك قد يعانون من مخاطرة التفضيل والتعرض للخسارة في بعض الأحيان

---

(١) Fisch 1994. pp. 268-69.

حين يفاضلون بين رغبة وأخرى. وطالما يطبق ذلك الأمر على أي حياة مهما بلغ طولها فإنه لا يعطي لنا الحق للتنبؤ بأن الحياة الأطول تكون الحياة الأفضل.

٥ـ زيادة السكان وجودة الحياة:

تعد النتائج الدرامية المعقدة المترتبة على زيادة السكان من المسائل الرئيسية التي ترتبط بإمكانية مد فترة الحياة، وتيار جدل كبير حول مسألة زيادة عدد السكان وزيادة سكان العالم في فترة زمنية قصيرة نسبيا. ويفرض ذلك الوضع علينا أن نحاول التغلب على مشكلات عديدة قد تواجهنا بسبب مسألة الرعاية الصحية، وإنتاج الأدوية التي تحافظ على الحياة وتوفر وسائلها. وقد تؤدي مسألة زيادة السكان إلى ضعف جودة الحياة والقضاء عليها. ويرى بارفيت أن هذا النمو السكاني يمكن أن يتم الاهتمام به بطريقتين: الأولى: إذا كان هناك نوع من التساوي في كل الأمور فمن الأفضل أن تستمر حياة الناس[١] والثانية: إذا كانت كل حياة الناس حياة تستحق أن نحياها فإن من الأفضل أن أي حياة جديدة يجب أن تكون جديرة بأن تُحيا[٢].

فإذا أضفنا إلى ذلك الاعتقاد الشائع بأن حياة الأفراد لها قيمتها في ذاتها فإن ذلك يمكن أن نستنتج منه نتائج ثلاث: الأولى: كل حياة لها قيمتها لذلك كلما زاد عدد الأحياء كان أفضل. والثانية: كل حياة لها قيمة لذلك كلما زاد

---

(١) Paryit 1986, p. 146.

(٢) Parfit 1986, p.147.

نصيب الفرد منها كان أفضل. والثالثة: كل حياة لها قيمتها لذلك كلما زاد عدد الأحياء وزاد نصيب كل فرد منهم كان أفضل. ومع ذلك يؤكد "دوركين": "يكتسب المقدس قيمته الجوهرية من وجوده"[١]

ويعني ذلك القول على فرض صحته أن زيادة عدد الناس ليس مهما، وإنما الأهم العناية بالحياة الموجودة والعمل على زيادة نموها[٢].

نستطيع إذن أن نحذف النتيجتين الأولى والثالثة بالنسبة للقيمة الجوهرية للحياة. ويبدو أنه كلما زاد نصيب الفرد من حياته التي يحياها بالفعل يحصل على كل ما يساعد على نموها ورفاهيتها ويحافظ عليها من الفناء. ونستطيع أن نستنتج وفقًا لذلك أن الخلود يعد أيضًا ذا قيمة وشيئا خيّرًا في ذاته. ويجب أن نتبع سياسة التحكم في النسل حتى نعطي الفرصة لكل فرد موجود بالفعل لأن يحقق قيمة حياته. كذلك حين نحيا في عالم الخالدين لن نحتاج لأحياء جدد طالما أن جل اهتمامنا يكون منصبا على حياة الأشخاص الموجودين بالفعل. ومن ثمّ نستطيع استخدام أي وسائل لإطالة أمد الحياة حتى لو كانت مرتبطة بعملية إخصاء دائم لمن نهتم بإطالة أعمارهم، ولن ننظر لمثل هذه العملية على أنها نوع من الاعتداء على قدسية الحياة وقيمتها الجوهرية، فلقد سبق أن وضحنا أنه لا قيمة للحياة إلا إذا كانت موجودة بالفعل. ولا تستمد قيمتها إلا بعد وجودها. قد يُغضب مثل هذا القول من يرغبون في إنجاب الأطفال. ومع ذلك يكون في مقدورهم الانسحاب من هذه الحياة بعد فترة معينة من الزمن.

يتضمن ذلك اتفاقا جماعيا على مدى المدة التي يجب أن يحياها الناس في كل جيل من الأجيال. ويجب أن يتأكدوا أنهم قد قضوا نحبهم بعد أن

---

(١) Dworkin 2001, p. 162.

(٢) Ibid. p. 162.

عاشوا حياة رغدة – سواء بعملية انتحار أو التعجيل بالموت لإنهاء الحياة المريضة أو برمجة الخلايا للإسراع والتعجيل بالموت بعد فترة معينة من الوقت – لإفساح الطريق أمام الأجيال القادمة[١].

لقد أدرك القارئ الحصيف بالطبع أن مشكلة زيادة عـــــدد السكـــــان لا تتعلق– ببساطة– بالاهتمام بإنتاج تطوير بعض التقنيات. ولقد لاحظنا من قبل أن قدرًا كبيرًا من الأدوية والمعالجات الطبية المستخدمة حاليًا لا تقتصر فقط على إنقاذ الحياة أو تحسين جودتها وإنما تعمل على إطالتها. كذلك ساهمت العديد من التغيرات التي حدثت في طرق المعيشة على مدى العصور في زيادة أمد الحياة وطول الأعمار. لذلك يجب الاهتمام بالأمور الأخلاقية المترتبة على إطالة أمد الحياة وبالقواعد الخلقية التي نحتاج لتشكيلها، إذ لا تتعلق المسألة بالخيال العلمي المستقبلي أو بالتطورات في المعالجات الطبية فقط.

٦ـ ملاحظات ختامية:

يوجد اعتبار آخر جدير بالمناقشة. تتصف الحياة بأن نهايتها مفتوحة، ونقصد بذلك بأن الحياة بالنسبة لمعظم الناس تمتد في المستقبل إلى ما لا نهاية. نتوقع أن تنتهي الحياة ولكن نقطة النهاية ليست تعيّنية حتى نخطط لها. ومع ذلك، حين يتنبأ القانون بمتوسط أعمارهم ويدركون أنه يحدث ضمن أطر محدودة، تصبح النهاية المفتوحة – كلما زاد قدر ما انقضى من أعمارهم – شيئا وهميًا أكثر منه واقعيا. لذلك قد يحقق الامتداد الدراماتيكي

---

(١) Harris 2000, p. 59.

للعمر من الناحية الظاهرية فرصة لحياة جديدة لكثير من الناس. وقد يبدو للبعض نوعًا من الحياة المطلقة. وقد يرغب معظم الناس استبدال الفرص في حياة مديدة بحياتهم القصيرة، إذ يحقق ذلك لهم فرصة أكبر للاختيار بين ما يتمسكون به وما يتخلصون منه. يتحدث معظم الناس عن الحياة بوصفها هبة بينما يجب أن يفكروا بها باعتبارها قرضا. وقد تعطي إمكانية الخلود بالفعل معنى حقيقيًا لفكرة أن الحياة هبة. وحين يتحقق ذلك نجد أنفسنا نشعر بالرضا من وجود هذه الهبة ومن إمكانية السعادة التي قد تأتي معها.

تبدو الإجابة واضحة تمامًا بالنسبة لكل من يجدون صلة بين الخلود والسعادة. يحب معظم الناس الحياة ويخشون الموت. نحب الحياة بسبب ما تقدمه لنا، ونجد أن كل ما تقدمه لنا يحقق فرصة للحصول على السعادة التي قد نحصل عليها في هذه الحياة. لقد وضحنا كيف أن الخلود في حد ذاته ليس شيئا سيئا. ويُعد شيئًا رائعًا لكل من يؤمنون بقيمة الحياة. ويوجد سبب قوي جدًا لاعتقادنا بانجذاب الأفراد للتمتع بعمر أطول بسبب قيمة الحياة ذاتها ومغرياتها. وقد سبق أن بينا أن رغبتنا بالنسبة لذلك يجب أن تتأسس على الأمور نفسها التي نرغب في الحياة العادية بسببها. وإذا كان هناك مثل هذه السعادة وهذه الأمور الطيبة فمن الأفضل الحصول على المزيد منها(١). وإذا كنت منتميًا لوجهة النظر النفعية والقول "إن هدفها تعليم الناس كيف يحيون حياة طيبة" فإن الحياة المديدة أو الخالدة تحقق لنا على الأقل فرصة أكبر لتحقيق مثل هذه الغايات(٢).

يُعتبر هذا التفسير للسعادة، والخلود، وقيمة الحياة، بالطبع تفسيرًا فرديًا. وقد تكون هناك بعض الأسباب التي تؤدي إلى عدم السماح به.

---

(١) Parfit 1978. p. 301.

(٢) Kekey1982. p. 375.

وتكمن هذه الأسباب في الآثار الاجتماعية وما قد يصيب المجتمع ككل. إذ قد يؤدي السماح بذلك إلى نوع من عدم المساواة في القدر من حيث الحصول على هذه المقتنيات أو ما يترتب عليها من آثار مثل زيادة عدد السكان. وعلى الرغم من وجاهة هذه الأسباب، فإنها ليست كافية للاعتراض على الخلود. وإن كانت عملية إطالة أمد الحياة تزيد من الظلم وعدم المساواة فإن ذلك ليس كافيًا ولا يقلل مزاياها. وإنما يساعد على القيام بالمزيد من الدراسة والجهد للتخلص من هذا الظلم والبحث عن أسسه. أما الشعور بعدم المساواة فذلك ليس أمرًا جديدًا. والتفاوت بين البشر أمر طبيعي، باختصار شديد، لا يوجد سبب قوي للاعتقاد بأن الخلود قد يؤدي إلى الحد من السعادة الفردية عن طريق الإشباع الذي قد يزيد من الشعور بالملل. وليس هناك سبب لافتراض أن النمو السريع للسكان الذى لا نتحكم فيه، يحد من مقدار السعادة الإنسانية العامة. وإذا كانت هذه الأخطار تحدث بصورة بطيئة فلدينا الوقت الكافي لمعالجتها إذا توفرت المقاييس الصحيحة لها. كذلك لاحظنا الأمر الخلقي الصارم بتأجيل الموت بالتأكيد على أهمية عملية الإنقاذ التي أشرنا لها في بداية الفصل. وأخيرًا إذا لم يتحقق شيء بالنسبة للخلود عن طريق طب تجديد الأنسجة والخلايا فإنه يزيد على الأقل من فرص السعادة التي يمكن أن نحصل عليها.

الفصل السادس

حالتي جيدة على الرغم من إصابتي بالسرطان: تفسير الشعور بحالة جيدة في أثناء المرض[1].

هافي كاريل

١ـ مقدمة:

على الرغم من الطبيعة العامة للمرض لم تظهر أعمال فلسفية كافية لدراسة آثار اعتلال الصحة على سعادة الإنسان ورفاهيته. لقد فحصت العلوم الأخرى مثل التمريض والرعاية الصحية واجتماع الصحة، العلاقة بين المرض والسعادة بشكل عام. وأحاول في هذا الفصل إجراء نوع من الدراسة الفلسفية حول العلاقة بين المرض والسعادة.

أعتمد في هذا الفصل على العمل التجريبي في ميدان العناية الصحية وأدبيات علم الاجتماع في طرح الافتراض التالي: على الرغم مما يبدو للوهلة الأولى من أن الصحة شرط ضروري لتحقيق السعادة يثبت الدليل التجريبي أنها ليست ضرورية بل وليست كافية أيضا. وأحاول تفسير هذا الافتراض بتطوير مفهوم السعادة على الرغم من الحالة المرضية التي يعاني منها الشخص،

---

(١) تم نقل هذه العبارة من دراسة أجريت على أناس مصابين بسرطان البروستاتا انظر: .Lindqrist et al. 2006, p. 330

وموضحًا الأدبيات التي تبين أن المرض يمكن أن يكون عاملاً مساعدًا على تحقيق السعادة. وأستند في هذا الفصل على مدخل أو رؤية ظاهرياتية تؤكد وجود الطبيعة الشاملة والمجسدة للقوة الإنسانية، وتقدم مناهج تساعد على الدخول في خبرة الشخص الذي يعاني المرض.

أناقش بعد عرض هذا المدخل التغيرات التي يسببها المرض، وكيف يمكن فهمها من منظور فينومولوجى. ثم أناقش الطرق التي تم بها تطبيق المنهج الظاهرياتي في البحوث الكيفية والمشكلات التى تثار حين تطبيقه. وأعرض بعد ذلك تفسيرًا لبعض الجوانب الإيجابية للمرض. وينتهي الفصل ببعض المقترحات حول كيف يمكن تطبيق مثل هذه الأفكار والآراء على العناية الصحية.

٢- ما المرض؟

ظهرت في العقود الماضية مجموعة كبيرة من التعريفات المختلفة لمفهومي الصحة والمرض، باعتبارها محاولة لتفسير أسباب اعتلال الصحة والأمراض. ويرى "كرستوفريورز" ممثل الاتجاه الطبيعي أن المرض مفهوم موضوعي له قيمة مستقلة. ويُعد المرض وفق هذه النظرة خللاً بيولوجيًّا في وظيفة الجسد أو في نظامه أو في جزء من أجزائه. ويعرف "بورز" المرض من الناحية الإحصائية بأنه نقص في القوى الحيوية للجنس البشري، بينما الصحة اتساق في تصميم البنية البشرية. ويؤكد "بورز" في النهاية على أن حالة الصحة والمرض مسألة موضوعية يتم دراستها وفق الوقائع الحيوية للطبيعة(١). وتعد هذه النظرة الأكثر انتشارًا بين الممارسين للطب(٢).

---

(١) Christopher Boors, 1997, p.4.

(٢) يوجد فرق جوهري بالنسبة لمفهوم المرض بين الأطباء والممرضين. فبينما تهتم أدبيات التمريض، بالمداخل غير الطبيعية للمرض فإن تأثيرها على الكتابات الطبية والأطباء محدود جدًا.

لا تقدم النظرة الطبيعية معلومات وافية حول خبرة المرض وكيف تكون حياة المريض؟ ما شعور المرء حين يصبح عاجزًا وغير قادر على السير أو الكلام أو العمل؟ ما تأثير المرض على عالم المريض وعلاقاته مع الآخرين والبيئة المحيطة به؟ ماذا يحدث بالنسبة لأهدافه وغاياته وخططه؟ ما طبيعة علاقتنا بأحبائنا، وكيف تتبدل تلك العلاقة حين تخوننا أجسادنا؟ لم يتم الاهتمام بإجابة مثل هذه الأسئلة التي تعد في منتهى الأهمية للأحوال الطبية من قبل أصحاب النظرة الطبيعية.

يُعد التفسير الطبيعي للمرض تفسيرًا ناقصًا من الناحية الصورية أو النظرية ومن حيث نتائجه العملية. ولئن عالجت هذه النظرة بعض الملامح المهمة للمرض، فإنها لم تقدم تفسيرا كاملاً للظاهرة الإنسانية المشار إليها باسم المرضى أو المرض بوصفه ظاهرة إنسانية. يؤكد التفسير الطبيعي على الطبيعة الحيوية للمرض باعتباره نوعًا من الخلل الوظيفي. ومع ذلك فشل هذا التفسير في تقديم أي صفات أخرى تُعد في منتهى الأهمية بالنسبة للمرض، مثل الخبرة بالمرض والتغيرات الجذرية في حياة الشخص المريض.

وعلى الرغم من أن الخلل الحيوي يشكل الجانب الأساسي في مفهوم المرض إن صح التعبير، فإن التركيز عليه وحده يمنع القدرة على تقديم تفسير شامل وكامل لظاهرة المرض. كذلك يستند هذا التفسير على تقسيم ظاهرة واحدة إلى مجموعة من العناصر اليومية وإلى مجموعة من العناصر الاجتماعية والنفسية. وتعتبر هذه القسمة أمرًا طبيعيًّا مسلمًا به. يستند على تفرقة مزعومة بين البدن والشخص، وبين الواقعة البيولوجية وتفسيرها.

يرفض المدخل الظاهرياتي مثل هذه الفرقة والتميزات، ويسعى لتقديم تفسير شامل لظاهرة المرض.

نحتاج لتحقيق القدرة على معرفة تأثير المرض على حالة المريض وسعادته إلى الدخول لحياة الشخص ومعرفته بالخبرة المرضية ومعناها بالنسبة لصاحبها وتأثيرها عليه. نريد مناقشة صورة المدخل التي قدمها لنا الطبيعيون بمنهج يمكننا من فهم خبرة المريض بمرضه وجسده وبالتغيرات التي تحدث في عالمه.

٣- الظاهريات المتجسدة عند ميرلوبونتي[١].

تطورت فلسفة الظاهريات في بداية القرن العشرين في ألمانيا وفرنسا على يد كل من "أدموند هوسرل، ومارتن هايدجر، وميرلوبونتي، وآخرين". تقوم الظاهريات على نظرة وصفية تركز على خبرات الفرد، وعلى الطرق التي ندرك بها الأشياء كما تظهر لنا. تهتم الظاهريات بالخبرة المعاشة التي نستطيع مقارنتها بالوصف العلمي أو الموضوعي للعالم. ترتكز على الأفعال المختلفة للشعور وعلى خبراتنا وإدراكاتنا. لذلك يعني مصطلح الظاهريات علم الظواهر.

تعد الظاهريات أداة نافعة لمعرفة خبرة المريض الشخصية بالمرض ويمكن القول إن المدخل الجسدي الذي طوره "ميرلوبونتي" على وجه

---

(١) ميرلوبونتي (١٩٠٨ – ١٩٦١) فيلسوف فرنسي، من أهم مؤلفاته: تكوين السلوك ١٩٤٢، ظاهرياتي الإدراك ١٩٤٥، الإنسانية والرعب ١٩٤٧، مغامرات الجدل ١٩٥٥ المعنى واللامعنى ١٩٤٨، ثناء على الفلسفة ١٩٥٤، علامات ١٩٦٠، العين والعقل ١٩٦٠، المرئي واللامرئي ١٩٦١. (المترجم).

الخصوص مكّن من تقديم وصف شامل للكائن البشري، ولخبرة المرض، والإدراك، والتجسد، والقدرة.

يعتبر "ميرلوبونتي" الجسد والإدراك وعاء الشخصية أو الذاتية. والإنسان كائن عضوي مدرك يحيا الخبرة ويمارسها، ويسكن بيئة يستجيب لها مباشرة. يقول إن الجسد الوسيط الذي يتحقق به وجودنا في العالم(١).

هدف ميرلوبونتي إلى تجنب الرد المادي للعقل أو رده إلى المادة، وأكد على تآزر العقل والجسم. يكون لكل نشاط عقلي فعل مادي وراءه (تعمل الأعصاب في المخ). ويُعد من المستحيل وفق نظرة "ميرلوبونتي" التفكير في فعل عقلي خالص. إذ لا يكون النشاط العقلي مجردًا كما قد يبدو وإنما يكون متجسدًا باستمرار.

أضف إلى ذلك، أن عملية حصولنا على التصورات والمفاهيم المجردة تحتاج إلى خبرة بالعالم. فمثلا، يتكون مفهومنا عن اللون الأحمر من اتصالنا بموضوعات حمراء اللون. ونحصل على التصورات من خبرة إدراكية حسية. وقد دفعت مثل هذه الأفكار "مرلوبونتي" إلى القول باستحالة وجود تصورات عقلية مستقلة أو استقلال عقلي خالص بالمعنى المجرد للكلمة. ليس الجسم مجرد وعاء سلبي أو آلة تنتظرأوامرها من العقل. وإنما الجسم كائن نشط يستقبل المعلومات من البيئة، ويهدف إلى تحقيق أغراض معينة فيها.

يرفض "ميرلوبونتي" الفصل التعسفي بين الجسم والعقل. ويؤكد على مركزية الجسم وإقامة الذات به، ترى هذه النظرة الإنسان كائنا عضويًّا يكون الجسم مستقرًا له، وشرطا لازمًا لوجوده، فأن توجد يعني أن لك جسدًا يدرك العالم ويفسره بصورة مستمرة. فيكون الجسم موجودًا بقصد موضوعات

---

(١) Merleau-Ponty, 1962, p. 146.

بيئية، ويحتل الوجود الإنساني مكانته وفق الآفاق التي يوفرها الإدراك له ويفتحها أمامه.

يعتبر الجسم مركبا من جسد وذات، ويدخل في حوار أو جدل مع العالم. ويكون هذا الجدل مستمرًا مع البيئة على الرغم من كونه أقرب إلى خبرة معاشة يوميا. تحملنا أقدامنا حين نسير للتنزه، وتحافظ الأذن الوسطى على توازننا، وتمدنا عيوننا بمعلومات عن الطريق الذي نسير فيه وعن العقبات التي تواجهنا. ويحدث أيضا نوع آخر من الجدل بين أجزاء الجسم وأنواع المعلومات التي تأتي إليه. ويقوم هذا النشاط المركب من المعلومات التي جاءت من العين والأرجل والأذن وغيرها بتكوين الخبرة الموحدة بالمشي.

تُعد كل أفعالنا، خاصة اليومية والروتينية منها، سابقة الإعداد. ونمارسها دون القيام بالتفكير المباشر بها. ولذا تعتبر نتاجًا للعادة وليست مرتبة على التأمل الواعي بها. ويتشكل عالمنا من شبكة معقدة من العادات. وتُعطي مجموعة العادات التي نمارسها والطرق التي نتعامل بها مع بيئتنا معنى للعالم الذي نتفاعل معه. ويحدث في حالة المرض نوع من الاضطراب في هذه الشبكة من العادات التي تربط بين أفعالنا المادية وسلوكنا والتفسيرات التي نقوم بها. ونستطيع حين نفهم أهمية هذه العادات بالنسبة لحياتنا اليومية تقدير مدى القوة المعطلة للمرض والدمار الذي يحدثه في هذه الشبكة.

يعتبر ميرلوبونتي الجسم شيئا فريدًا وموضوعًا ماديًّا يمكن وزنه وقياسه ووصفه بلغة مادية خالصة. ومع ذلك يمكن اعتباره في الوقت نفسه مصدرًا للمشاعر الذاتية والإدراكات والإحساسات، ومهدًا للذاتية ومستقرًا لها. لذا يُعد الجسم ذاتًا وموضوعًا. ويمكن النظر له من وجهتي النظر الذاتية والموضوعية أي من وجهة نظر الأنا (بضمير المتكلم) ووجهة نظر الآخر

(بضمير الغائب). وضرب مثلاً باليدين اللتين تلمسان بعضهما بعضًا[١]. تستطيع كل يد منهما أن تلمس الأخرى وتحس بها إن أرادت. ونشعر في الوقت نفسه بلمس اليد الأخرى لها وتشعر أن تكون كل يد منها إيجابية وسلبية. ذات تتجه لموضوع تتحسه، وموضوع يستقبل الإحساسات من الذات.

اتجه ميرلوبونتي إلى توسيع مفهوم القصدية ليشمل قصدية الجسم حتى يوضح معنى الحركات الجسدية بشيء من التفصيل. يقصد الجسم الموضوعات، ويتجه إلى الأشياء، ويسلك تجاه كل ما يحيط به من الموضوعات المختلفة. حين أريد شرب الشاي مثلاً تتجه يدي إلى الفنجان أي يكون وضع اليد واتجاه حركتها، والقبض بالأصابع، متجهًا إلى الفنجان أي تقصده.

يربط القوس القصدي كما يسميه ميرلوبونتي جسمي بفنجان الشاي[٢]. ويوحد هذا القوس القصدي مجموعة من حركات الجسم المنفصلة في فعل فردي واحد ذي معنى، أي الاتجاه نحو فنجان الشاي ومقصده. ويؤدي هذا القوس القصدي إلى النظر للجسم باعتباره كائنا ذكيا ومخططا وساعيًا تجاه هدف. ليس الجسم مجرد بنية مادية سلبية تنتظر الأوامر العقلية. وإنما بنية نشطة تتفاعل بإيجابية مع البيئة، وتسعى إلى تحقيق هدف معين. ولا يقوم الجسم من خلال توجهاته أو قصديته بتنفيذ الأفعال المادية فقط وإنما بالأفعال

(١) استعار "ميرلوبونتي" هذا المثل من "هوسرل" في كتابه تأملات ديكارتية.
(٢) القوس القصدي: intentionalare المقصود قوس الدائرة. (المترجم)

القصدية والحركات الموجهة. ويُعد الجسم عند ميرلوبونتي الصورة المرئية لمقاصدنا(١).

٤- التفسير الظاهرياتي للمرض:

يوجد كما وضحنا من قبل مجموعة من الأسباب النظرية التي تدفع لتناول التفسير الطبيعي من المنظور الظاهرياتي. كما توجد أيضا مجموعة أخرى من الأسباب البراجماتية أو العملية تدفعنا للقيام بذلك. ويزداد وضوح هذه الأسباب حين نتعامل مع مرض عضال يؤكد الحاجة إلى علاج أو منظور مختلف من جانبنا. فإن كانت المعالجة الطبية العادية تمكّن الجسم من استعادة قدرته على القيام بوظائفه السابقة، فإن التفسير الطبيعي يُعد كافيًا، وهناك بعض الحالات التي تستحيل عملية استئصال المرض فيها. لذلك تُعد عملية التركيز على المعالجة الطبيعية في حالة الأمراض المزمنة مسألة لا فائدة منها، وليس أمامنا إلا محاولة التقليل من تأثير المرض على حياة الشخص.

ونحتاج للقيام بهذه العملية إلى تفسير مختلف عن التفسير الطبيعي أي تفسير شامل للشخص المريض لا يمكن تحقيقه داخل العيادات الطبيعية. يضم كل أنشطته اليومية وأهدافه وتفاعلاته مع بيئته والعالم الاجتماعي. ونستطيع البحث عن العلاج بمجرد فهم كل التغيرات التي حدثت في مثل هذه الأمور

---

(١) Meleau-Ponty: 1964, p. 5.

بعد الإصابة بالمرض. نحتاج إلى رؤية تحقق لنا وصفًا كاملاً لكل هذه العوالم السابقة. ولن نجدها إلا في الظاهريات[١].

وليس المقصود بالتفسير الظاهرياتي للمرض تجاهل التفسير الطبيعي له. وإنما المقصود تكملته[٢]. ولا ترفض الظاهريات الجسم الحيوي رغم تفرقتها دائما بينه وبين الجسم كما يحيا. والجسم الحيوي ضروري لفهم المرض وأسبابه. ويُعتبر التفسير الطبيعي للمرض على درجة كبيرة من الأهمية لفهم المرض وتوثيق الصلة به. لذلك لا أعترض مطلقا على التفسير الطبيعي وإنما على إمكانية فهمنا للمرض عن طريق دراسة الجسم الحيوي وحده، وتجاهل الخبرة الحية وإهمالها.

يفصل المرض وفق آراء ميرلوبونتي الجسم الحيوي (أي الجسم باعتباره موضوعًا) عن الجسم كما يحيا (الجسم باعتباره خبرة ذاتية). وعلى الرغم من وجود تطابق كامل بين جسدنا بوصفه موضوعًا وجسدنا باعتباره خبرة حية، فإنه يتأثر دائما في حالة المرض. يسلك الجسم سلوكًا مخالفا لطبيعته. وتظهر عليه أمراض غريبة. وتصبح أحواله من الصعب التنبؤ بها. يتم استبدال بالإحساسات الشاذة والمؤلمة حالة التطابق والاتساق، ويُصبح الجسم موضوعًا للاهتمام المقلق وللفحص الطبي.

تتغير أحوال الجسم حين يُصاب بالمرض. ويظهر الإحساس بالاغتراب. تستبدل بالإحساسات السلبية الجديدة مثل الشعور بالآلام الإحساسات العادية والاستجابة التي يمكن التنبؤ بها والقابلة للتقدير. ويستبدل بالإحساس بالعجز والضعف الإحساس بالقدرة على القيام بالأفعال والنشاط.

---

(١) Charmaz 1983.

(٢) Merleanu – Ponty 1962.

تظهر على الجسد أعراض لم يعتد عليها. وقد يتغير مظهره الخارجي بسبب المرض، ويصبح التعرف عليه أمرًا صعبا. وتؤكد معظم النساء اللاتي تعرضن لعملية استئصال للثدي بسبب الإصابة بالسرطان شعورهن بالتغير في أحوالهن. ويشعر معظم الرجال الذين عانوا من سرطان البروستاتا باضطراب في شخصيتهم(١).

لا يُعد المرض من وجهة نظر الظاهراتية مشكلة منفصلة تتعلق بالوظيفة الفسيولوجية وإنما يُعد مشكلة لكل الوجود الشخصي المتجسد وعلاقته بالبيئة المحيطة به(٢). فليس الجسم الحي مجرد جسد حيوي بل جزء من العالم. وتكون آثار الخلل الذي يُصيب قدراته أبعد كثيرًا من أن تكون مجرد خلل وظيفي بسيط(٣). لذا يؤكد التفسير الظاهرياتي على أهمية العلاقة بين القوة والجسم(٤) إذ يبدل أي تغير يحدث للجسم من إمكانياته المادية والفكرية الذاتية(٥). وترتبط إمكانية القوة بمدى قدرة المرء على تحقيق ذاته، والقيام بالأفعال النشطة التي تحقق غاياته. فليس الوجود الإنساني مسألة تتعلق بأنا أفكر وإنما أنا أستطيع(٦). ودائما ما تتأثر "القوة" بدرجة قيام الجسد بأفعاله وقدراته. فلكي تكون إنسانا مؤثرًا في عالمنا يجب أن تكون ذا شخصية قادرة على تحقيق وجودها. وتستطيع التعامل مع موضوعاته والسيطرة عليها. ودائما ما يترتب على نقص القوة المادية نقص في قوة الفرد. إذ يتطلب تحقيق أكثر الغايات الإنسانية تجريدًا القيام بفعل جسدي.

---

(١) Chapple and Ziebland 2002, Arman ad Rehmyeldt 2003.
(٢) Toombs, 2001.
(٣) Toombs, 2005.
(٤) القوة: agency.
(٥) Merlean-Ponty 1962, and Youny 1990.
(٦) Merlean –Ponty 1962, p. 137.

وطالما ننظر لمشاركة الجسد في كل المشروعات، ونعتبر دوره أساسيًا، فإن إصابته بالمرض تقلل من قدراته وبالتالي من مقدار القوة.

لقد لاحظت مجموعة كبيرة من الدراسات حدوث نقص في القوة في حالة المرض. لم يقتصر عجزه على عدم قدرته القيام بالأعمال التي ينجز بها أهدافه المادية وإنما يمتد إلى صحته العامة وسعادته. ولاحظت معظم الدراسات في الثمانينيات إصابة المرض مجالات اكتئاب واضطرابات ومعاناة[١]. كذلك لوحظ أن توفير قدرة المرء حين يكون جالسًا على كرسي متحرك أقل منها واقفاً[٢] ولاحظ ستراندمارك أن الشعور بالعجز وقلة القيمة وفقدان الإحساس بالأهمية كلها أمور تعطل قدرة المرء أو تقلل منها.

تقدم النظرة الظاهراتية تفسيرًا كاملاً للتغيرات التي تطرأ على عالم المريض. ويمكن عن طريق المقارنة بين صحة المريض وعالمه القديم وبين صحته وعالمه الجديد بعد الإصابة بالمرض أن نعرف ما قد سلبه المرض من عالمه. فحين يصاب الشخص الرياضي مثلا بإصابة في عموده الفقري تمنعه من ممارسة الرياضة، فإن من السهل ملاحظة حالة الفراغ الكبيرة التي ملأت عالمه. ولن نستطيع ملاحظة هذه الحالة إلا إذا نظرنا للمسألة كلها نظرة كلية شاملة. بينما في حالة النظرة الطبيعية يُعد تقديم تفسير لمثل هذه الخسارة مسألة منفصلة وتتطلب مفهومًا إضافيا لمعنى المرض[٣].

---

(١) Thorne and Paterson.

(٢) Toonbs, 1995.

(٣) قدم "بورز" (١٩٧٥) هذا الاقتراح. وطالب بالتفرقة بين المرض والخلل الحيوى والاعتلال والآثار الاجتماعية للمرض. وتكمن مشكلة هذا الاقتراح فى أنه يقسم ظاهرة واحدة إلى قسمين: القسم المادى، والقسم الاجتماعى. وتحول هذه القسمة المرض إلى موضوع مستقل. وتجعل القسم الثانى أقل أهمية من الأول. وتبين أن التأثير الاجتماعى للمرض أمر ثانوى.

يضم التفسير الظاهرياتي للمرض تفسيرًا لعالم الشخصية المصابة، يشمل بيئتها وزمانها وعلاقاتها الاجتماعية. إذ تختلف العلاقات المكانية وجغرافية المكان لشخص يجلس فوق كرسي متحرك اختلافًا جذريًّا عنها لدى الشخص العادي. فبينما يعتبر الفرد العادي درجات السلم وسيلة تعينه على الصعود لأعلى، يجد الشخص المقعد فوق الكرسي المتحرك أنها تشكل عقبة كبرى بالنسبة له. ولا يقتصر ذلك على تحقيق نوع من الاضطرابات المحلية في البيئة المحيطة بالشخصية المعقدة، وإنما يحدث اضطراب عام يشمل كل علاقاتها بالعالم[١].

يتبدل العالم الاجتماعي للمريض. وصرح عدد كبير من المرضى بأنهم واجهوا صعوبات عديدة في عالمهم الاجتماعي بسبب عدم القدرة على المشاركة في الأنشطة الاجتماعية والرياضية والرحلات والعمل. ولا تحدث عملية تبادل المشاعر والأحاسيس إذا كان المريض حبيسًا بالمنزل. وأحيانا ينسحب بعض المرضى من المواقف الاجتماعية التي تسبب الإحراج لهم[٢]. وتصبح العلاقات الاجتماعية تحت نوع جديد من الضغط حين يزداد اعتماد المريض على الآخرين في أموره الشخصية.

يتم تعديل العلاقات الاجتماعية القديمة حتى تتكيف مع الحالة المرضية ومع العجز المصاحب لها. وتتشكل مجموعة من العلاقات الجديدة تحت وطأة المرض وتأثيره، فيصبح المرض أمرًا اجتماعيًا وليس أمرًا شخصيًّا أو ذاتيًّا[٣]. ويكون تأثير الشعور بالعار على الصحة النفسية واضحًا ومباشرًا. وتتسبب أمراض عديدة خاصة التي تحرم التقاليد الاجتماعية مناقشته مثل

---

(١) Toombs, 1995.
(٢) Chamaz 1983.
(٣) Goffman, 1963.

مرض السرطان حدوث مجموعة من الأمراض الإضافية للمريض بسبب فقدانه للعلاقات الاجتماعية والعزلة وشعوره بنوع من العار الاجتماعي[١].

أكدت بعض الدراسات المتخصصة في موضوع السعادة مثل الدراسة التي قام بها جونتان هيدت أن التفاعل الاجتماعي يعد المصدر الرئيسي للسعادة. ويقلل أي شيء يؤثر على الحياة الاجتماعية تأثيرًا سلبيًا من قدرها[٢]. ويشتكي معظم المرضى من شعورهم بالوحدة والعزلة ومن عدم قدرتهم على المشاركة في الأنشطة الاجتماعية بل ومن عدم فهم المعالجين لحالتهم[٣].

يتم الاهتمام بالمعاناة الجسدية وحدها بسبب اعتبار المرض مجرد ظاهرة فسيولوجية، ولا يتم الاعتراف بفقدان القدرة على العمل، والقوة، والمشاركة الاجتماعية وضعف المورد المالي باعتبارها جزءًا من المرض. لم يتم دراسة كل هذه الأمور من قبل القائمين على الصحة على الرغم من تأثيرها على الحالة العامة للمريض وسعادته.

تؤدي الحالات المرضية المزمنة إلى أن يعيد المريض بناء علاقاته بالعالم وتبديل عالمه الاجتماعي. إذ يعاني المرضى باعتبارهم بشرًا يحيون بأجسادهم أولا من اضطراب في طرق معيشتهم وليس بوصفهم مجرد مجموعة من الأجساد التي تعاني خللاً بيولوجيًا أي باعتبار أجسادهم أجسادًا تحيا وليس مجرد أجساد حيوية[٤]. ومع ذلك يلاحظ أن الطب يهتم عادة بالجسم الحيوي ومحاولة إعادته إلى حالته الطبيعية بعد إصلاح الخلل الذي أصابه. لذلك يعالج الطب المشكلة من الداخل ومن منظور يتجاهل الجسد

---

(١) Sontag, 1991.

(٢) Haidt 2006.

(٣) Bury 1982, Charmaz 1983, Toombs 1990, Ohman etal 2003.

(٤) Toombs 1988.

الحي. وبالتالي يتم قياس خبرة المريض بقياس موضوعي سلبي أي قياس قدر إصابة الجسم أو الخلل الذي أصابه وليس قياس الخبرة الحية بالمرض التي تختلف من فرد لآخر[١]. ويجب علينا أن نعود الآن إلى الخبرة الذاتية للمرض ومدى علاقتها بالسعادة.

٥- الصحة الذاتية والموضوعية:

قد يعد القول بأن المرضى ليسوا أقل سعادة من الأصحاء من أكثر الأمور غرابة. فلقد وضحت مجموعة الدراسات التي قام بها "أنجز" أن العديد من الدراسات قد فشلت في اكتشاف وجود علاقة ضرورية بين الصحة الموضوعية والسعادة. ولم تثبت أي دراسة لمعدلات الصحة الموضوعية الجسمية وجود أي صلة بين هذه الصحة الموضوعية والسعادة[٢].

اكتشف كل من "أنجز" و"آل" عدم وجود أي صلة بين وضع الصحة الموضوعية ونقص الشعور بالسعادة. ولاحظ كل من "دي هيس" و"فان نينبرج" حين قارنا بين حياة مرضى السرطان والمرضى الآخرين لا تؤيد القول بأن حياتهم أقل من حيث الجودة من حياة المرضى الآخرين[٣] ويشعر مريض السرطان مثل كل المرضى الآخرين بتأثير مؤقت على سعادتهم خاصة في معرفتهم الإصابة به، لذلك إذا فُرِض أن المرض يؤثر على سعادة

(١) Lindsey 1996.
(٢) Lebo 1953, Chwaliz et al 1988; Chaung et al. 1989.
(٣) Gilbet2006.

الفرد فإن تأثيره يكون لفترة قصيرة نسبيا خاصة بعد ظهور المرض وتشخيصه[١].

ولوحظ من جهة أخرى وجود تلازم قوى بين الصحة الذاتية والسعادة. ليس هناك غرابة في تلازم الشعور الذاتي بالصحة مع الشعور الذاتي بالسعادة. وإنما نشعر بهذه الغرابة حين نلاحظ استقلال هذه المشاعر الذاتية بالسعادة عن الظروف الطبية والصحية. فلاحظ "كيمبن" و"كولنيج" عدم تأثر السعادة الذاتية بالأمراض الطبية المزمنة وأكد كل من "شيربون" و"كولينج" عدم ارتباط التغير في الصحة بجودة الحياة أو طول العمر بالحالة المرضية. ووجد "توردسون" و"كوليج" أن خبرة المرضى بجودة الحياة ذاتية فردية[٢]. وأثبتت مقاييس الصحة الذاتية أنها أفضل وسيلة للتنبؤ بالسعادة وقدرها.

يبين هذا التفاوت بين مقاييس الصحة الذاتية والموضوعية مدى فائدة التحليل الظاهرياتي للرعاية الصحية. لا تقدم لنا عناصر الصحة الموضوعية الكثير عن مقدار سعادة الشخص. بينما سؤال المرضى أنفسهم عن صحتهم يوفر لنا معلومات كثيرة. ولعل هذا السبب كان الدافع للعودة دائما إلى تقارير الصحة الذاتية والتفسيرات التي يقدمها المريض ذاته عن شعوره بالمرض. إذ يمكن كل ذلك من فهم أفضل وأكمل بالحالة المرضية.

لقد تم النظر بجدية إلى التقارير الصحة الذاتية والاهتمام بها في الدراسات الكيفية (النوعية) التي تستخدم المنهج الظاهرياتي، إذ تركز هذه الدراسات على خبرة المرض بدلاً من قياس خبرة الشخص المريض بطريقة

---

(١) وهناك استثناء للأمراض التي تؤثر على الأوضاع الاجتماعية لهذا الحكم العـام؛ إذ تؤثر حالات عدم القدرة على السمع والتحكم في البول والألم على الشعور بالسعادة.

(٢) Nordeson and Colleague 1998.

موضوعية. وبينما تركز هذه الدراسات الموضوعية على الجوانب السلبية للمرضى، تكتشف الدراسات الذاتية على مدى قدرة الشخصية على التكيف وتحقيق الصحة من خلال المرض(١). ويتم استخدام المنهج الظاهرياتي بسبب قدرته على الكشف عن الخبرات المختلفة للمرض بما فيها بعض الجوانب الإيجابية للمرض والتي يكون من الصعب التنبؤ بها.

قام كل من "لندى" و"موخ" بتطوير مفهوم الشعور بالصحة على الرغم من المرض (أو الصحة في المرض) بالتأكيد على تنوع الخبرة المرضية واختلافها(٢) وتمكنا باستخدام المنهج الظاهرياتي وتركيزه على الخبرة الذاتية للفرد، ومقابلة المصابين بأمراض مزمنة، من معرفة تأثير المرض على حياة المرضى وكيفية استجابتهم لمثل هذه التأثيرات.

أثبتت بعض الدراسات وجود تغير كبير في معنى المرض وتأثيراته وآليات العلاج التي تم تطويرها وفقًا لمعانيه. وأكدت مجموعة من الدارسين من بينهم "موخ" أن الخبرة بالمرضى تساعد على النمو الشخصي من خلال الوعي بالتغيرات التي تحدث للفرد(٣). ولاحظ "شارماز" أن المرض قد أصبح بالنسبة لبعض المرضى المصابين بأمراض مزمنة أداة لاكتشاف الذات ومصدرًا رئيسيا للتطور الذاتي الذي يحدث لدى الفرد(٤). واعتبر لفيف من الدارسين أن الصحة ليست إلا مجرد عملية اكتشاف يستطيع الفرد أن يحققها

---

(١) Uoch 19879, Lindsey 1996.

(٢) Moch 1989, Lindsey1996.

(٣) Nicgm 1989.

(٤) Chanmaz 1983,p. 176.

لنفسه وليست شيئاً يتحقق وفق معايير اجتماعية. ويمكن وفق هذه النظرة تحقيق الصحة عن طريق التفاعل مع البيئة الإنسانية[١]. ورأى "أموندسون" أن الإعاقة ليست صفة أساسية ملازمة للشخص بقدر ما هي نتاج بيئة معينة[٢].

تعترف هذه الآراء كلها بإمكانية الشعور بالصحة في أثناء الحالة المرضية بغض النظر عن الوضع المادي أو الجسدي للشخص. وتعكس ما أثبتته مجموعة من التقارير الذاتية لبعض المرضى المصابين بأمراض مزمنة، اكتشف "ستوفبرجن" و"كوليج" أن ثلاثة وسبعين في المائة من المصابين بالعجز قد أكدوا شعورهم بالصحة على الرغم من هذا العجز[٣]. وبينما عرّف بعضهم الصحة بأنها عدم الإصابة بالمرض وتناول الأدوية، قال البعض منهم بأنها المقدرة على عناية الفرد بذاته أو بالتمتع بالحياة اليومية. الأمر الذي كشف عن المعاني المتعددة للمفهوم. كذلك أثبتت إجابة حوالي ستين بالمائة لمرضى يعانون من مشكلات صحية في إحدى الدراسات التي أجريت في كندا أن صحتهم جيدة وممتازة[٤].

يتطلب ذلك الوضع إجراء نوع من التغيير في طريقة التفكير في الصحة والمرض، ويجب النظر إليهما بوصفهما مفهومين مترابطين ومتلازمين بدلاً من التفرقة بينهما أو النظر إليهما باعتبارهما مفهومين متضادين. ونسمح بإمكانية الشعور بالصحة في أثناء المرض لدى المصابين. كذلك تم التعبير عن هذا الارتباط حين تم الانتقال من العلاج إلى العناية، ومن نظام المرض

---

(١) Parse 1990, p. 145.

(٢) Amundson, 1992.

(٣) Stuifbergen and Colleagues, 1990.

(٤) Kubdset1996, p. 466.

والعلاج إلى نظام العناية التي تسمح بتحقق الشفاء لأصحاب الأمراض المزمنة والعجزة[١]. وأخيرًا أصبح الهدف تغيير ممارسات العناية الصحية بإعادة النظر في التفرقة بين مفهومي الصحة والمرض، وتقديم منظور أشمل لمفهوم الصحة والعناية.

تؤكد "لندسى" على أن ظاهرة الشعور بالصحة في أثناء المرض تظهر واضحة في أثناء مناقشة موضوعات تتعلق بالذات مثل احترام الذات، وخلق الفرص، والاحتفاء بالحياة، وتعالي الذات، إذ تطورت مثل هذه المفاهيم وفقًا لأقوال المصابين أنفسهم، ومن ثم تعكس بدقة خبرتهم بالمرض. قال أحد الذين أجريت المقابلات معهم أستطيع أن أعيش الحياة إلى أقصى مدى على الرغم من إصابتي بالعجز الجسدي، ومازلت أستطيع الحياة بصورة كاملة لأنه أينما أحيا أستمد حياتي من الداخل[٢].

قدمت دراسات أخرى اكتشافات مختلفة تمامًا. إذ أثبتت مجموعة من الدراسات الكيفية (النوعية) وجود مشاعر الخسارة، والحزن، والإحباط، والشعور بالذنب، والغضب والعزلة وفقدان التواصل مع الآخرين ومواجهة التغير[٣]. ولاحظ كل من "شارماز" و"ماتسون"، و"بروكز" وجود أنماط من السلوك السلبي، والإحساس بالنقص، والشعور بالاكتئاب[٤]. كذلك لوحظ من جهة أخرى أن دراسة "لندسى" قد ركزت على خبرة الشعور بالصحة في

(١) Ibid, pp. 200.
(٢) Lindsy 1996, p. 469.
(٣) Micheal, 1996.
(٤) Chamaz 1983, Matsnand Books 1977.

أثناء المرض بدلا من دراسة خبرة المرض ذاتها، ومن ثم ظهرت النتائج المتضاربة.

وبينت مجموعة أخرى من الدراسات الوصفية لخبرة المرضى أن توجه الباحثين للكشف عن معنى المرض قد خلق نوعًا من التناقض الواضح في تحليل البيانات[١]. فبينما عبرت مجموعة منهم عن خبرة المرض عن طريق مجموعة من المصطلحات مثل الهوية الزائفة والحياة المضطربة والحزن المزمن، عبرت عنها مجموعة أخرى بأنها خبرة بالشجاعة أو شعور بالتعالي. وأرجع الباحثون وجود هذا التناقض بين الدراسات المختلفة إلى عدم اتساق في النظرية أو في المنهج أو في تحليل البيانات.

حذرت "باربارا باترسون" من مسألة التصورات المختلفة والمتغيرة للمرض العضال[٢]. فبينما ركزت عمليات التنظير القديمة للمرض المزمن على الخسارة، والشعور بالضيق، أكدت العمليات الحديثة على الشعور بالصحة في أثناء المرض، والتبدل، وممارسة الحياة العادية. فهل يُعد الانتقال من "المشكل" و"العجز" و"الشاذ" إلى طرق بديلة للوجود تضم البهجة والحزن معًا والمشكلات والممكنات، سياسة صحيحة في دوائر البحث الصحي؟ بدأ الاهتمام عامًا باستخدام الظاهريات كمنهج بحثي في طرق الرعاية الصحية. إذ تسمح الظاهريات للباحث بالتدخل في المقابلات التي يجريها ولا تقيده.

---

(١) Thorne et al, 2002.

(٢) Thorne and Paterson 1998, Paterson 2001, 2003.

فتأتي النتائج الدراسية انعكاسًا لوجهات نظر الباحثين بدلاً من كونها مجرد عملية نقل للصورة الصحية للمرض وفق ما تنقله المقابلات ذاتها.

حاول بعض الباحثين معالجة المشكلة باقتراح الأخذ بالنماذج المتعددة من التصورات المختلفة للمرض المزمن التي تعترف بتعدد الاتجاهات والاستجابات تجاه الأمراض المزمنة[١]. واعتمدت "بارترسون" على نماذج نظرية مؤكدة حصلت عليها من سؤال المرضى عن آرائهم الشخصية[٢]. وتساءل البعض عن مدى الحاجة إلى نظريات منهجية في الأبحاث الكيفية (النوعية)[٣]. واتجه آخرون لفحص حدود المقابلات الشخصية والألفاظ المستمدة فيها وأوصوا باستخدام المقابلات المصورة على شرائط لتجنب مشكلة التعبيرات اللفظية[٤].

لقد تم تطوير منهج ظاهرياتي محكم لتحليل المقابلات مع المرضى وتحليل خبراتهم وتمت مراجعته أيضا[٥]. وبات واضحا أن هذه المقابلات التي يتم إجراؤها باستخدام هذا المنهج تعكس حسب طبيعته وجهات النظر الاجتماعية السائدة عن المرض والطرق الثقافية القائمة على الفهم الذاتي لكل من الباحثين والمرضى الذين تتم المقابلة معهم. ومع ذلك يمكن اعتبار العنصر التأويلي في هذا المنهج أمرًا مفيدًا وليس ضارًا[٦]. يقول "هيدجر" لا

---

(١) Thorne and Paterso, 1998, Paterson, 2001, Thorne el Al 2004.

(٢) Oatersib 2003.

(٣) Ars 2003.

(٤) Miczo 2003.

(٥) Leonard 1989, Ohlen 2003, Paterson 2003, Lindseth 2004.

(٦) Heidegger 1967.

يستطيع المرء أن ينعزل تمامًا عن فهم الظواهر الثقافية والاجتماعية. ويجب أن يعترف الباحثون بقيمة هذا المنهج وبنتائجه ويهتمون به ويضعونه في اعتبارهم حين يحللون البيانات بدلاً من طرحه جانبا وإهماله.

٦- إذا كنت أود الحياة كما تحيا لقتلت نفسي: الشعور بالسعادة في أثناء المرض[١].

كيف نستطيع تفسير عدم التلازم الظاهري بين الصحة الموضوعية والسعادة؟ ما الآليات التي تمكن المرضى من الناس من الشعور بالسعادة التي يشعر بها الأصحاء؟. أعرض في هذا الفصل بعض التفسيرات التي وضعت لهذه الظاهرة مثل القول بالمرونة النفسية، والتكيف النفسي، والتكيف الجسدي، والطرق التي يتم بها توليد استجابات خلاقة من الحوادث الحياتية السيئة أو المصائب.

يؤكد "جيلبرت" على اختلاف نظرة الأصحاء للمرض عن نظرة من يعانون خبرة المرض بالفعل. وتختلف الصورة التي يكونها المرء عن الإصابة بمرض نقص المناعة مثلاً أو الشلل الرباعي عن الصورة التي قد يكونها في حالة الإصابة بها بالفعل أو معايشة المرضى[٢]. ولاحظ أيضًا أن الحوادث السلبية والمؤلمة تقل فترة تأثيرها فينا عن الفترة التي نتوقعها دائمًا[٣]. ووجد "دونال" أن هناك ثلاثا وثمانين حالة مرضية يعتبرها الأصحاء

---

(١) تقول "هاريت جونسون" المريضة بتراخٍ في الخلايا العصبية ولا تغادر الكرسي المتحرك "إن كل الغرباء يقولون هذه العبارة دائما حين يرون حالتي".

(٢) Gibert 2006.

(٣) Ibid., 2006.

أسوأ من الموت. بينما لاحظ أن المصابين بهذه الأمراض نادرًا ما يتخلصون من حياتهم أو ينتحرون[١].

يبين "جيلبرت" وجود بعض الآليات النفسية مثل التبرير والتنظير تجعل الناس يشعرون بالسعادة من أوضاع ليس لهم دور في اختيارها. إذ تظهر هذه الأوضاع الحتمية مجموعة من الوسائل الدفاعية التي تمكن الناس من النظر بصورة إيجابية إلى تلك الأوضاع، على الرغم من عدم توقعهم حدوث ذلك. وتقوم هذه الآليات النفسية، بمجرد إصابتنا بالمرض بنوع من النشاط الزائد يعمل على تغيير نظرتنا للموقف وإعادة تشكيل طريقة تفكيرنا. ولما كنا لا نستطيع أن نعي هذه الآليات قبل الإصابة بالمرض فإننا غالبا ما نبالغ في الآثار التي قد يحدثها المرض في حياتنا.

كانت حياة "هاريت جونسون" نموذجًا لمن يشعرون بالسعادة في أثناء المرض. كانت تشعر بالسعادة على الرغم من إصابتها بتآكل الأعصاب والعجز عن الحركة. كانت تقول دائمًا إن الشعور بالعجز أو غيابه لا يؤثر على جودة الحياة. كتبت قائلة "هل حالنا سيئ إلى هذا الحد؟ لا أعتقد ذلك. قد يشكل العجز كل حياة من يُخلقون مصابين بعيوب خلقية إلا أنهم يستطيعون مع تقدم العمر التكيف مع هذا العجز، إذ يفرِض عليهم قيودًا لم يختاروها، ويستطيعون بناء حياة غنية مرضية حين يتكيفون معها[٢].

وبين "هايدت" في أحد أعماله الحديثة بعض فوائد المعاناة الشديدة. وأكد إمكانية الاستفادة منها في ثلاثة مجالات من الحياة. إذ يرى أن هذه المعاناة قد تؤدي:

---

(١) Danal 19997.

(٢) Johnson 2003.

أولاً: حين يقلل الناس من قدرتهم على التعامل مع المواقف السيئة، كأن يتصوروا أن الإصابة بمرض السرطان تكون مدمرة ولا أمل في الحياة معها. ومع ذلك حين يتأكد البعض منهم من إصابتهم بالمرض يواجهون الموقف بحيوية ومرونة أكثر مما كانوا يتصورون. ويتعافى الذين يعانون من الإجهاد الشديد بسرعة شديدة حين يواجهون بأشياء سيئة في المستقبل.

ثانيا: يؤدي الإحساس بالإجهاد الشديد والمعاناة إلى تحسن في العلاقات؛ إذ يجبر الناس على المصارحة بين بعضهم بعضا وعلى تقديم المساعدة الحقيقية الملموسة. كذلك قد يخلص هذا الإحساس الفرد من العلاقات الزائفة.

ثالثا: تغيّر الإصابة النفسية أو الصدمات من وضع الأدور وترتيبها من حيث مدى الأوليات بالنسبة لأهميتها في الوقت الحاضر[١]. ويرى هايدت أن هذه العوامل الثلاثة السابقة قد ساهمت في سرعة التعافي من الحالة المرضية والتخلص مما قد يعقبها من مشاعر سلبية، وأفادت في الدراسات التي تجرى حول الأمراض المزمنة.

فقد أظهرت مثلاً سلسلة من الدراسات التي أجريت على الأمراض المزمنة في التسعينيات بعض التفاؤل بإمكانية التعايش مع المرض. وتمت مناقشة موضوعات عديدة تتعلق بالشعور مثلا بالشجاعة، والتمسك بالأمل، وبكيفية إعادة تشكيل الذات، والقدرة على التحكم، وإيجاد معنى للحياة، والتعالي الذاتي، وظهور القدرات[٢]. لا يستطيع الأصحاء حقيقة تصور مثل

---

(١) Carel 2008.

(٢) لمعرفة المزيد حول الموضوع انظر: Thorne and Paterson 1998

هذه الأشياء إلا أنها تساعد على تفسير إمكانية الإحساس بالسعادة في أثناء الإصابة بالمرض.

أكد لفيف من الباحثين النفسيين على أن المرض ليس خبرة طويلة موحدة أو ممتدة. وكما لاحظنا أن الشعور بالصحة في أثناء المرض يعني أن اللحظات التي يتم فيها التمتع بالصحة ليست إلا مراحل مؤقتة أو لحظية ضمن إطار أوسع من المرض. وترى "بارتسون" أن تغيير المنظور أو النظرة للحياة مع الأمراض المزمنة والتعايش معها، ليس إلا عملية تبديل مستمرة ينقل موضع المرض فيها من المقدمة إلى الخلفية(١). حين يكون موضع المرض في المقدمة يركز المريض على المرض والمعاناة والشعور بالضياع، أما حين يكون في الخلفية تصبح الفرصة متاحة لإدراك المرض وتقييمه ولوجود معنى جديد لعلاقة الفرد مع بيئته ومع الآخرين.

وإذا كانت اللحظات التي يتم فيها تشخيص المرض وأعراضه وتطوراته تضعه في المقدمة، فإن اللحظات التي يكون فيها في الخلفية تصبح لحظات سعيدة. إذ تُعد هذه اللحظات بالنسبة لأصحاب الأمراض المزمنة لحظات للتأمل والتفكير في آثار مرضهم، وتصبح لديهم القدرة على التركيز على العواطف والجوانب الوجدانية والاجتماعية للحياة، ويدركون معناها الجديدة(٢).

ويمكن شرح ظاهرة الشعور بالصحة والسعادة في أثناء الإصابة بالمرض بالنظر إلى آليات التكيف مع المرض. ويمثل المنهج الظاهرياتي أفضل الأطر التي يتم بها تحقيق فهم أوسع وأشمل لهذه الآليات. إذ يُبين لنا

---

(١) Paterson 2001.

(٢) Ibid., p.400.

كيفية تأثير الأمور والحدود المادية على الجوانب النفسية والاجتماعية. تتطلب عملية التكيف بشكل عام وجود نوع من التوافق السليم مع البيئة أو حدوث نوع من التعديل يتناسب مع البيئة المتغيرة (وقد تكون هذه البيئة المتغيرة مادية أو اجتماعية). لقد اكتسب مصطلح "التكيف" معنى محددًا في علم الأحياء التطوري، حيث يعني أن أي تبديل في وظيفة أو بنية الكائن الحيّ أو أي جزء من أجزائه يتم وفق مبدأ الانتخاب الطبيعي[١]. ولتجنب هذا الخلط استخدم مصطلح التكيف للإشارة إلى المرونة في سلوك المرضى الذين يحتاجون لتعديل في سلوكهم وضبطه مع الظروف المتغيرة واستجابة لأوضاعهم.

يتصف المرض بصفتين مهمتين: الأولى، يتم التكيف مع التغير الذي يحدث داخل الجسد وليس داخل البيئة الخارجية، إذ يشعر الفرد بالتغير بصورة مباشرة، وبنوع من الاغتراب عن جسده الذي بات فجأة لا يألفه. فليس التغير في البيئة الخارجية وإنما تغير باطني داخلي. الثانية: يمكن فهم وجود الأدوات والوسائل التي يتم بها التغلب على الحدود الجسدية، على أنه نوع من التعاون بين الأداة والجسد يحقق المنفعة[٢].

استخدمت الأدبيات التي تناولت الأمراض المزمنة مصطلح التكيف للإشارة إلى التوافق النفسي، وتم تطبيق المصطلح بصورة غامضة، وبمعنى الخضوع لشروط معينة والاستسلام لها[٣]، مع أن التكيف المشار إليه في

---

(١) West Eberhard 1992.

(٢) المقصود بكلمة exaptation الاستفادة من صفة أو بنية للقيام بوظيفة غير تلك الوظيفة التي تم انتقاء الصفة أو البنية من أجلها.

(٣) Michael 1996.

حالة المرض أكثر تنوعًا، إذ يعني البحث عن حلول مادية لمشكلات جديدة لمواجهة العجز الذي أصاب الجسد وأدى إلى تناقص قدراته. وقد يحتاج المريض لعمل تعديل في سرعة حركته، وطريقة سيره، ونظام حياته، ومستوى نشاطه الجسدي وهكذا يتوافق مع الحدود التي فرضها المرض أو نتجت عن حالة العجز التي يعاني منها.

وتُعد القدرة على التكيف عملاً خلاقًا على الرغم من أنها مجرد استجابة لتزايد نسبة العجز الجسدي ونقص قدراته. تمثل عملية إيجاد طرق جديدة لأداء مهام قديمة تحديًا. ويولد النجاح في المهمة شعورًا بالرضا وبالقدرة على الإنجاز. وتثبت قدرة الإنسان على خلق طرق جديدة، والتحايل على المشكلات بالحلول المؤقتة لتعويض القدرات المفقودة، قدرته على التوافق مع التغيير والتكيف.

لاحظ "ميرلوبونتي" أن الأدوات الخارجية التي يتم الاستعانة بها كالعصي التي يستعان بها للسير، تصبح جزءًا مكملاً للجسد الحي. لا تُعد الأداة التي نألفها كما نألف الآلة الموسيقية التي نستخدمها في التدريب اليومي على العزف موضوعًا خارجيًا بل تصبح جزءًا من كيان الجسد وطريقة معيشته. كذلك لا يصبح الكرسي المتحرك الذي يستخدمه المريض شيئًا خارجيًا بالنسبة له وإنما يعد جزءًا مشاركًا في طريقة حياته، وليس جزءًا مضافًا لجسده[١]. يقول "ميرلوبونتي" لم يعد الإنسان الأعمى ينظر للعصا التي يمسك بها على أنها شيء خارجي أو يدركها وحدها بوصفها كيانًا مستقلاً، إذ يصبح طرفها منطقة حساسة وامتدادًا لمجال اللمس وتوازي حاسة البصر.

---

(١) Merleau-Ponty 1962. p. 143.

إذا كانت عمليات التكيف المادي أو الجسدي تتم بصورة آلية ومفهومة ضمنيًا فإن التكيف النفسي يتم الوعي به، وله بعد وجداني. لقد فسر البعض المرض باعتباره نوعًا من الاضطراب في حياة الفرد[١] واعتبره البعض مؤديًا إلى اضطرابات سلوكية وإلى تعطيل لبعض الوظائف[٢]. ويجب أن يجد الشخص الذي يصاب بالمرض معنى جديدًا لهذا التطور الجديد الذي يطرأ عليه. تبحث الشخصية عن تفسير لمعاناتها والقيود التي فرضت عليها. وباتت التعديلات التي سببها المرض وخاصة صعوبة التنبؤ بتطوراته تتطلب من الشخصية إعادة التفكير في مستقبلها. وقد لاحظ "ويليم" بعض الآليات الخاصة بالعملية مثل محاولة معالجة المرض، والاستغلال الأقصى للإمكانيات، والرفض، والتعّود. كما لوحظ أيضا حدوث تغير في درجة إحساس المرء بذاته وهويته[٣]. وتم استخدام مفاهيم مثل المعاناة، والصراع، والاضطراب لوصف المرض[٤].

لاحظ البعض من المعالجين وجود بعض الاستجابات الإيجابية للتكيف وسط هذه الاتجاهات السلبية العامة. وجدت "ميشيل" لدى المصابين بأمراض مزمنة قدرة على التحكم في الاتجاه الجديد لحياتهم. ولاحظ آخرون وجود بعض عمليات التكيف الأخرى مثل محاولة مواجهة الخسارة، والكفاح من أجل تحقيق الوضع الطبيعي، وإعادة تشكيل الذات، والتعالي فوق المعاناة، والشجاعة في مواجهة البلاء. وتثبت كل هذه العمليات الخاصة بالتكيف

---

(١) Bury 1982, and Williams 2003.

(٢) Williams 2003.

(٣) Charmaz 1983.

(٤) Micheal 1996, and Ohman et al 2003.

القدرة على الاكتشاف المستمر للذات وعلى خلق معاني جديدة للحياة لمواجهة البلايا(١).

يُعد المجالان الاجتماعى والزمنى آخر المجالات التى يحدث التغيير فيها. ولاحظنا أن المرض يؤثر تأثيرًا سلبيًا على حياة الشخص المريض. وسبق مناقشة ذلك. وظهرت مجموعات تعين المرضى، وتسعى لمصاحبة من يحتاجون المساعدة والتأييد. وتوفر للشخص المريض مجالاً للتواصل الاجتماعي يمكنه من المشاركة الاجتماعية الكاملة(٢).

ولوحظ أن التغير الزمني يحدث بسبب عدم قدرة المريض على التنبؤ بعواقب المرضى، إذ يدفعه هذا الإحساس بانتهاج نظرة مختلفة للحياة، تؤدي به إلى الاكتفاء بالحاضر وعدم النظر إلى المستقبل أو القيام بعمل خطط طويلة الأجل أو وضع أهداف محددة. يحد المرض من قدرة المريض على وضع سيناريوهات للمستقبل، ويدفعه إلى الانكماش في عالمه الشخصي، واستغراق وقت أطول في القيام بأي نشاط، وإلى شعور المريض بعدم وجود قيمة له، وبأنه أكثر عجزًا مما هو عليه(٣).

٧- النتائج المترتبة على العناية الصحية:

---

(١) Ohman etal. 2003.

(٢) Merleau- Ponty 1962 and Toombs 1988.

(٣) ظهرت دراسة مهمة عن سلوك بعض سكان لندن تجاه المرضى بينت وجود نظـرة رواقية وبراجماتية تجاه المرضى. وقدم "ويليم" تفسيرا اجتماعيا لهذه الظاهرة. ورأى أن هؤلاء الناس ينظرون للمرضى بوصفهم جزءا طبيعيا من الحيـاة، واستخدموا مصطلحات مثل المرض العادي والمشكلات الصحية ولم يستخدموا كلمة المرض.

بينت أن خبرة المرضى لا يمكن إدراكها بصورة كاملة عن طريق النظرة الطبيعية فقط واقترحت إضافة المنهج الظاهرياتي لتكملة النقص في النظرة الطبيعية، ووضحت كيف يصبح مفهوم السعادة في المرض أو الشعور بها في أثناء الحالة المرضية أداة نظرية لمعرفة الخبرات الإيجابية التي يشعر بها المريض. وأسست لهذا المفهوم في الميدان التجريبي في العناية الصحية والتمريض ودراسات السعادة وعلم النفس وفي النظرة الواقعية "لميرلوبونتي".

يُعد الشعور بالسعادة في أثناء الإصابة بالمرض والخضوع للقيود والتي يفرضها، شيئًا ممكنا بل ومألوفًا أيضا. إلا أن الكشف عنها يتطلب مجموعة جديدة من الأدوات الفكرية والتصورية وإطارا ميتافيزيقيًّا يعطي الأسبقية للخبرة المرضية والطبيعة المتجسدة للوجود الإنساني.

انتهيت بعرض التعليقات على أهمية هذه الأفكار ودلالاتها بالنسبة للعناية الصحية. وبينت أن القائمين على العناية الصحية يساعدون مرضاهم المصابين بصورة أفضل إذا ما تجاوزوا النظرة الطبيعية، وانتهجوا نظرة أوسع وأكثر شمولا. إذ يقدم لنا المنظور الطبيعي صورة بيولوجية محدودة عن المرض. وبالتالي لا يمدنا بالمفاهيم الأساسية لفهم الخبرة المرضية.

يقول المعالجون إنهم لاحظوا بأنفسهم مدى التهديد الذي ينشأ من تطبيق المنهج الظاهرياتي وتأثيره على القائمين بالعناية الصحية ونظرتهم للمرض[١]. إذ تتطلب هذه النظرة الفصل الكامل بينهم وبين حياة المريض،

---

(١) Gunderman, 2000.

والاتصاف بالموضوعية، واستخدام لغة علمية محددة، وعدم الاتصال بالجوانب الاجتماعية للمريض وما يترتب عليها. ويرون أن النظرة الطبيعية تحقيق الحماية من التدخل الشخصي في حياة المريض، بينما يتطلب المنهج الظاهراتي هذا التدخل.

إذا أراد القائمون بالعلاج مساعدة مرضاهم المصابين بأمراض مزمنة مساعدة حقيقية، فعليهم سؤال مرضاهم عن التغيير الذي أحدثه المرض في حياتهم. ما الجوانب التي تأثرت في حياتهم من المرض بصورة أكثر من الجوانب الأخرى؟ كيف يمكن معالجة هذه الآثار؟ إذا تحقق ذلك، تصبح هناك مساحة واسعة أو مجال أرحب للشعور بالسعادة في أثناء الإصابة بالمرض. ويتم إتاحة الفرصة لحدوث خبرات اجتماعية ودخول المريض في بعض العلاقات الشخصية. وربما يساعد كل ذلك على تعديل في حياة المريض أو يجعلها على الأقل أكثر حيوية. وقد لاحظ "أنجز" و"آل" أن الفهم الصحيح للأمور الطبية المؤثرة على السعادة يمكن أن يساعد على تطوير عمليات العلاج الطبي للمريض.

تقول السيدة "بارتسون" يجب على القائمين على الرعاية الصحية للمصابين بأمراض مزمنة، مساعدة مرضاهم على إدراك نظرتهم للمرض[١]. ويجب على المعالجين سماع آراء مرضاهم، وإدراك أن المرض ليس حالة ثابتة. كذلك يجب أن ينظروا لعبارات التفاؤل والتشاؤم التي قد يتلفظ بها المريض بجدية، وليس باعتبارها تعبيرا عن فشل المريض في فهم مرضه

---

(١) Paterson; 2001.

وإنما باعتبارها مجرد تعبيرات عن نظرة المريض الشخصية للمرض(١). ولا يعني وضع المرض في الخلفية إنكارًا للمرض وإنما مجرد محاولة لإدراك معنى السعادة. ولابد أن يدرك المرضى أن عالمهم يضم عناصر المرض والصحة معًا.

لا تعد النظرة للظواهر الجسدية أداة مفيدة فقط في فهم الخبرة المرضية وإنما تفيد في فهم معنى الاستجابات المادية للقائمين بالرعاية الصحية حين يواجهون بالمرض ويشعرون بالصدمة. وقد لاحظ رانيجروبر وكَنت أن القائمين على الرعاية الصحية حين يشعرون بإحساسات مادية قوية وينظرون إليها من منظور ظاهراتي فإن ذلك يساعدهم على التأمل في المعاني الإنسانية والمهنية لمثل هذه الاستجابات. كما وجدا أن المشاعر الغامضة تجد متنفسًا لها في إحساسات جسدية أو متجسدة وفي استجابات مادية وإدراكات حسية قبل أن يتم فهمها النظري(٢).

تفيد كل من النظرة الطبيعية والمنهج الظاهرياتي في عملية وضع الخطط الاستراتيجية وتطويرها، وفي وضع البرامج والمعالجات الطبية(٣). ويُعد ذلك في منتهى الأهمية، ليس فقط بسبب الفهم الأفضل للأعراض الحسية والخلل الوظيفي وإنما أيضا لفهم معناها بالنسبة للشخص المريض وتأثيرها على حياته.

ويرى معظم المصابين بأمراض مزمنة أن النظرة الطبيعية الموضوعية المطبقة حاليا للعلاج تعسفية وناقصة. ولا تهتم بقدراتهم أو بمحاولة زيادتها أو الاستفادة منها. وبينما يسعى المصابون بالأمراض

---

(١) Thorne and Paterson 1998.

(٢) Raingruber and kent 2003, p. 450.

(٣) Potter 2004 and Strandman 2004.

المزمنة إلى تحقيق الصحة الشخصية، والسعادة، ومحاولة استعادة طريقة حياتهم السابقة للمرض نجد الطب لا يقدم لهم المساعدة المحدودة التي لا تساعد على تحقيق هذا المسعى. تتمثل المهمة الأساسية للطب في مساعدة المرضى على استعادة قدراتهم المفقودة وتحسين كفاءتها والمساعدة على تواصل الحياة، ليس للعضو البيولوجي فقط وإنما للكائن البشري الذي يركن لأي نظرة لا تحمل هذا المعنى أن تكون كافية لدراسة المرض.

الفصل السابع

المعاناة في حياة السعداء

"مايك مارتن"

ما علاقة السعادة بالمعاناة؟ أيوجد بينهما نوع من التضاد فتعني المعاناة التعاسة؟ أم أن المعاناة مكملة للسعادة، وتعمق الشعور بالمتعة؟ لاشك أن كلا الموقفين أمر وارد، ويحدث دائما. ويصبح السؤال من ثمّ: أين يكمن الفرق بينهما، ومتى يتفقان أو يختلفان؟ تساعد إجابة مثل هذه الأسئلة على تشكيل التصورات الفلسفية للسعادة. وترتبط بالسعادة من الناحية العملية عن طريق موضوعات ثلاثة تتعلق بالصحة وهي المرض الجسدي، والمعاناة النفسية، والمعاناة الصحية. وتعنى المعاناة المقصودة هنا الإجهاد العاطفي، والألم الجسدي والشعور بالانزعاج. وتعد المعاناة حالة واعية وليست مجرد حدث. فلا تسبب حالة المعاناة من الخسارة في سوق الأسهم أي نوع من الضيق. وعلى الرغم من أن شعورنا بالمعاناة قد يحدث بسبب ملاحظة معاناة من نهتم بهم، فإن دراستنا هنا تقتصر على دراسة معاناتنا الذاتية فقط.

١ ـ المرض العضوي:

يوجد معنيان شائعان للسعادة على الرغم من المعاني المتعددة لها. الأول السعادة اللحظية وتعني أن حالة انفعالية نشعر فيها بالمتعة، واللذة، والفرح، والبهجة، الثاني: السعادة الشاملة وتعني حياة سعيدة أو فترة طويلة من السعادة (أطول من فترة السعادة اللحظية). ندرك المعاناة دائما بأنها حالة

مضادة لحالة السعادة اللحظية، فماذا عن علاقتها بالسعادة العامة أو الشاملة؟ تعتمد إجابة السؤال على مدى فهمنا لمعنى الحياة السعيدة.

نُعد سعداء وفق وجهة نظري سعادة عامة وشاملة طالما نعشق حياتنا ونقدرها (ويختلف ذلك عن قيامنا بتقييمها) وفق المستويات الزمنية للمتعة ووضوح معناها. ويعني الإحساس بالمعنى الشعور بالقيم التي تجعلنا على مناعة تامة بأن أعمالنا متسقة وتستحق القيام بها. ولما كانت هذه القيم لا تتصف بالوضوح أحيانا وغير مبررة أحيانا أخرى اتجه علماء النفس لاعتبار السعادة ليست إلا الرفاهية الذاتية أو الخير الذاتي. ويتم تعريفها كلية في حدود سلوكنا وعواطفنا ورغباتنا[١]. ومع ذلك تعد السعادة جزءًا من الحياة الكريمة طالما أنها ترتبط بالأخلاق والصور الموضوعية الأخرى للرفاهية. ونعتبر المعاناة أحيانا نوعًا من التهديد لمتعتنا ولمعنى حياتنا ومن ثمّ تشكل نوعًا من التهديد للحياة السعيدة أو لبعض جوانبها الأساسية. ونكسبها أحيانا أخرى معنى معينا يتيح على الأقل الفرصة لإمكانية تكاملها مع الحياة السعيدة.

ويلاحظ وجود فرق آخر بينهما. إذ قد نستجيب في أثناء بحثنا للحصول على السعادة، للمعاناة إما بعملية تجنبها أو بعملية الاستسلام لها أو قبولها. وتعنى عملية التجنب محاولة منعها أو الهروب منها أو محاولة البعد عنها باعتبارها غير مرغوب بها ومعطلة للمتعة. وتعني عملية القبول بها الإذعان لها، والاستسلام لها، باعتبارها أمرًا ضروريًّا ذا معنى لابد أن نقبل به لتحقيق سعادتنا واكتمالها. ويمكن أن تحدث عملية إبدال بين العمليتين من حيث الترتيب فتنتج في البداية المعاناة ثم يعطى لها بعد ذلك معنى ونقبل بها.

ظهرت مثل هذه الاستجابات في مذكرات الممثلة الكوميدية جيلدا رادنر عن صراعها مع مرض سرطان المبايض. عانت جيلدا من مشاعر الرعب،

---

(١) يميل علماء النفس الإيجابي دائما إلى اعتبار الفضائل جزءا من تصوراتهم للسعادة – انظر Seligman 2002

والإحباط الشديد، والألم الجسدي. وهددت حيرتها وفقدانها السيطرة على نفسها قيمتها الذاتية وإحساسها بنفسها[١] شعرت في أثناء تلك الفترة بالتعاسة الشديدة. ومثلت معاناتها نوعًا من التعاسة اللحظية وفترة غير سعيدة من حياتها."كان أشد ما أثار حزني فقداني الشعور بالمتعة والسعادة وبهجة الحياة"[٢].

عاد الضحك لحياتها تدريجيًا وصاحبته القدرة على الاستمرار في كتابة المذكرات. تقول: عدت أضحك من جديد على الرغم من مشاعر الخوف والألم البدني. بدأت ألقى النكات وأذهب للحفلات. وتمتعت بحياتي الرائعة[٣]. كان شعورها بالإحباط يتولد من إدراكها المعاناة بمعنى "التعاسة". وحين تخلصت من هذا المعنى للمعاناة بدأت تنظر لأيام معاناتها بأنها مجرد عناصر لحياة أخرى سعيدة. "نظرت لحالات المعاناة باعتبارها مراحل انتقالية حين تعلمت أن تحيا حياتها يوما بيوم قدر الإمكان. تعلمت عدم قدرتي على التحكم إلا أن أحيا حياة مملوءة بالمخاوف والإحباط والفزع أو أن أحيا حياتي اليومية بالإقبال عليها واعتبارها من أسعد أيام حياتي أي تعلمت أن أحيا يومًا بيوم قدر الإمكان"[٤]. لقد اعتبرت فترة المعاناة جزءًا من الحياة السعيدة. تعلمت حب حياتها الجديدة التي تغيرت جذريًا بسبب المرض وبدأت تستغل اللحظات وتستفيد منها قدر الإمكان دون النظر إلى ما قد يحدث فيما بعد[٥].

---

(١) عرف كاسل المعاناة بأنها شعور المرء بالانهيار الوشيك في شخصيته. ولئن كان التعريف شديد الوضوح، فإنه يعبر عن جانب واحد مما عانته جيلدا.

(٢) Radner,1989p.232.

(٣) Radner, 1989 p.263.

(٤) Ibid. p.200.

(٥) Ibid., p. 21e8.

اعتمدت قدرتها على تقبل المعاناة في جانب كبير منها على نوع المرض ذاته الذي كان يؤثر على جسدها وعقلها. كذلك اعتمدت على سلوكها وجهدها وتشجيع الزوج الممثل "جين وايلدر"، وأصدقائها المقربين والأطباء. كانت معاناتها تكتسب معنى يجعلها متوافقة مع الحياة السعيدة أي معنى يرتبط بالقيم (سلبية كانت أو إيجابية). يتم فهم المعاناة في ضوء مجموعة من القيم. فتكون المعاناة بأحد المعاني شيئًا سيئًا وغير مرغوب فيها، أي تقييم المعاناة تقييما مباشرًا يجعل منها شيئًا يجب تجنبه والبعد عنه أو الهروب منه إن أمكن. وتكون بمعنى آخر معنى روائيا أي يتم وضعها في إطار قصة طويلة تعطى لها معنى (إيجابي أو سلبي). ويلاحظ أن المعنى في كلتا الحالتين السابقتين أمر ذاتي أي إحساس بالمعنى يمكن أن يتم تبريره بالمدركات الواقعية والقيم أو لا يتم. ويكون من الممكن دائما العودة إلى الخلف لتقييم ما إذا كانت القصة مؤكدة أو متسقة[١].

تُعد الروايات التي تحكي عن التجارب المصاحبة للألم قصصًا تضع كلاً من حالات المعاناة والمرض ضمن أطر رؤية أوسع. ويميز "آرثر فرانك" بين ثلاثة أنماط من تلك الروايات التي تتناول المرضى. "الفوضوى" "إعادة البناء" "الرواية التساؤلية ذات القضية". وتضمنت مذكرات "رادنر" الأنماط الثلاثة في فترات مختلفة من حياتها. يفهم "الفوضوي" المرض على أنه وضع معطل للحياة. ولا معنى له على الإطلاق، ويجب التصدى له ومنعه بدلاً من التكامل معه واحتوائه داخل الحياة السعيدة. ويتم إدراك المعاناة باعتبارها شيئا خارج المعنى، بل ومضادًا له. حين كانت "رادنر" في المراحل الأولى للمرض، ويفسد المرض جسدها، وهنت حياتها النفسية والوجدانية. وباتت حياتها مضطربة كما لو كان يسودها حالة من الفوضى.

---

(١) Arras 1997, pp. 65-88.

لم يكن هناك معنى لوجودها أو قيمة حقيقية لحياتها. إذا دائما ما تشتت حدة المعاناة انتباهنا، وتقضى على أي معنى لحياتنا وسعادتنا[١].

النمطان الآخران اللذان يتناولان المرض، يحققان نوعًا من التكامل بشتى الطرق بين المعاناة فى الحياة ذات المعنى، أو يجعلانها جانبا من جوانب الحياة السعيدة عامة. ورواية إعادة البناء تفسر المرض والألم كمـــــدد لاسترداد الصحة. ينظر هذا النوع من القصص إلى كل من المرض والمعاناة باعتبارهما مجرد فترات زمنية محدودة داخل مسار حياتنا ومراحلها. وقد نظرت "رادنر" لحالتها المرضية ومعاناتها مثل نظرة هذا النمط الثاني في أثناء فترة علاجها الأولى بالعلاج الكيماوي، أي نظرة بنوع من الأمل في الشفاء. أما النمط الثالث من الأنماط الثلاثة فإنه يتناول المرحلة التي تختفي فيها الثقة في القدرة على استرداد الصحة الكاملة من جديد. ويتم في هذه الحالة قبول الحالة المرضية باعتبارها حالة مزمنة وشيئا يمكن التعايش معه، وليس شيئا يمكن علاجه أو التخلص منه. وقد يجد المريض نوعًا من الأمل في أن يظل المرض كما هو عليه. وينظر للشفاء منه كأمر غير مؤكد وليس يقينيًا. ويجد نفسه في موقف غامض يشعر فيه بتكافؤ الضدين. توجدِ الرواية ذات الصفة المتسائلة المعاناة، وتعترف بوجود المرض، وتقبل به لاستغلاله في تحقيق المعنى والبصيرة. وربما أيضا في تحقيق السعادة والمتعة[٢]. ويعد كتاب "رادنر" بحثًا قائما على قبول المرض والتسليم به والتعايش معه، وكذلك يعد استرداد الصحة أمرًا مستحيلاً أو بعيد الاحتمال.

---

(١) Scarry 1985.

(٢) Frank 1995, p. 115.

يُعد الإحساس بالمعنى ضروريًا إلا أنه ليس كافيًا لتحقيق السعادة. إذ لابد من وجود المتع أيضًا والتي لا تقل أهميتها عن المعنى. ولا يستثنى من ذلك المعنى الذي نعطيه للمعاناه في الروايات التي تتناول عملية استرداد الصحة أو التعايش مع المرض. كذلك، نلاحظ أن الإحساس بالمعنى يعد بالنسبة لمعظمنا مهمًا تمامًا مثل الشعور بالمتعة في الحياة السعيدة بل يمهد أحيانا الطريق للشعور بها[١]. ونلاحظ أيضا أن المعاناة الشديدة تقلل من الشعور بالمتعة وبالتالي من السعادة اللحظية على الرغم من أن المعنى قد يكون حاضرًا. أما في حالة السعادة العامة أو الشاملة فإن الشعور بها أمر ممكن بالنسبة لمن يشعرون بالعجز ويعانون الأمراض في حياتهم.

يقدم "رينولدز برايس" في كتابه "حياة جديدة تمامًا" وصفًا لحالة العجز التي أصيب بها. أصيب "برايس" بالشلل نتيجة عملية جراحية تم فيها استئصال اثنى عشرة بوصة من العمود الفقري. يقول "برايس" عشت حياة سعيدة طوال سنوات عمري ما عدا تلك الفترة التي واجهت فيها العاصفة". واستمرت هذه الفترة من ربيع ١٩٨٤ إلى نهاية عام ١٩٨٨[٢]. بددت المعاناة معظم لحظات السعادة في حياته. تمكن بصورة تدريجية بعد العلاج بالكهرباء والتنويم المغناطيسي من العمل والاستمرار في حياته على الرغم من الألم. يقول بدأت أتحرر من الألم" لم أستطع التخلص من آلام جسدي، ومن الشعور بها طوال اليوم في ظهري وقدمي وكتفي وذراعي. وإنما تمكنت من تجاهل وجودها والاهتمام بها أو التفكير فيها[٣]. أصبح مؤلفا غزير الإنتاج وأصدر العديد من القصص إلى جانب عمله أستاذا محاضرا في الجامعة.

---

(١) Boumeister 1991p.232.

(٢) Price 1995, p. 192.

(٣) Ibid, 157.

نفترض دائما وبصورة عامة أن الصحة من أهم الشروط الضرورية لتحقيق السعادة. وربما نعتبرها الأكثر أهمية. ومع ذلك يقول علماء النفس إننا دائما ما نبالغ في اعتقادنا بأن الأمراض والإصابات التي تسبب لنا العجز التام وتصيبنا بالشلل تقلل من قدر سعادتنا[١]. ويرون أننا على الرغم من تأثر سعادتنا حين نعلم بإصابتنا بمرض خطير، فإننا نتعلم دائمًا التكيف معه وتجاوز الإحساس به. إذ توجد لدينا القدرة على التكيف وتبديل الظروف. كذلك لدينا المقدرة على إدراك المعاناة وإعطائها معنى داخل المعنى الأشمل للسعادة. ولئن كان هذا الأمر يحدث بعد فترة من محاولات التفكير والتأمل، فإنه قد يحدث أحيانا في أثناء اللحظات التي تعاني فيها. فليست المعاناة مجرد لحظات منفصلة عن السعادة وإنما لحظات مكملة لها.

٢ـ المعاناة من الأمراض العصبية:

يقول علماء النفس إن الإصابة بالأمراض العصبية تعد السبب الأقوى للتعاسة حين تسبب هذه الأمراض الشعور بانفعالات سلبية مثل الشعور بالقلق والخوف، والإحباط والكراهية، والغضب، والتشاؤم. تهاجم المعاناة من المرض العصابي السعادة في كل اتجاه[٢]. تقضي عليها، وتستبدل المشاعر السلبية بالمتع. وتفتت المعنى طالما أنها تحرمنا من الشعور بأي معنى أو الإحساس حتى بأنفسنا. تقضى المعاناة على الشعور بالثقة، وعلى الأمل في قدرتنا على خلق الحياة التي نحبها. ومع ذلك لا تقلل المعاناة من الأمراض

---

(١) Gilbert 2006 p. 153.
(٢) Nottle, k2005 p. 113.

العصبية من شعورنا بالسعادة كما وضحت عند الحديث عن الإحباط، والخوف، والإدمان.

يصاحب الشعور بالاكتئاب الشعور بالقلق باعتباره السبب الرئيسي للاستياء الذي نشعر به[١]. ويُعد الاكتئاب أمرًا صحيًّا وخبرة فكرية وأحيانا يُعد "نافذة على الروح" خاصة حين يكون الشعور بالاكتئاب عاديًّا[٢]. ومع ذلك يتحول الاكتئاب لحالة مرضية بسهولة سواء ظهرت في صورة أزمات نفسية محدودة (اعتلال بسبب الكآبة) أو في صورة حالات مزمنة (نوع من الخلل العقلي يبدو في صورة حالة من التهيج تليها فترة كآبة وحزن). ويصف "أنجديه سولومن" إحساسه بالكآبة قائلا:

"شعرت في البداية باختفاء السعادة أو الشعور بالبهجة من حدوث أي شيء. ثم شعرت بعد ذلك باختفاء مجموعة من العواطف والانفعالات الأخرى. اختفت حالة الحزن التي كانت السبب في الوصول إلى هذه الحالة. وفقدت الشعور بالقدرة على المحبة. وبدأ العقل يضمحل ويدخل في ظلام. وشعرت في النهاية بغياب المعنى عن حياتي"[٣].

يؤدي عدم معالجة الاكتئاب إلى القضاء على الشعور بالسعادة، بل قد يدفع المرء إلى الإقدام على الانتحار. وقد يكون من حسن الحظ أن معظم حالات الاكتئاب من الممكن علاجها بالأدوية والطب النفسي. وقد حدث ذلك في حالة سولومن، تعلم التعايش معها وإعطاءها معنى على الرغم من التهديد بإمكانية حدوث نكوص والعودة إلى حالة الكآبة ثانية، إذ قد باتت منسوجة في شخصيته. وصف حياته بأنها حيوية حتى في لحظات الكآبة. لا يندم عليها

---

(١) Miller 1997 p.vii
(٢) Solomon1983, p. 294.
(٣) Solomon 2001, p. 19.

على الإطلاق. بل استطاع محبة الشخص الذي تمكّن من التغلب على الكآبة والشفاء منها[١]. لقد حدث نوع من التكامل بين شعوره بالمعاناة وإحساسه بالسعادة. حدث تكامل داخل نسيج الخبرة والمعنى اللذين يشكلان هذه الحياة السعيدة ولم يصبحا مجرد فجوات منفصلة عنها.

تشكل المخاوف المرضية المجموعة الثانية من الأمثلة، تسبب القلق الذى يتضمن لحظات من الرعب والخوف من الهلاك، وقد تكون نوبات الخوف المرضي محدودة وضيقة ومجرد تأويلات مبالغ فيها لمجموعة من الاستجابات العادية. وقد تكون واسعة النطاق وأقل صلة بالاستجابات العادية مثل الخوف من الأماكن المفتوحة.

كان "ألن شاون" عازف البيانو والمؤلف الموسيقى يعاني من أنواع متعددة من المخاوف المرضية، مثل الخوف من الأماكن الفسيحة والمرتفعة، والأراضي المفتوحة، ونزول الماء والجسور. ويعاني أيضا من الأماكن المغلقة، وركوب الطائرات، والمصاعد، ومترو الأنفاق، وارتياد المسارح، والمحلات المغلقة. كانت هذه المخاوف تحد من حركته وتقيده. وتشل حركته حين تهاجمه المخاوف المرضية، الأمر الذي قد يدفعه إلى الانزواء مرعوبًا في مكان لا يعرف عنه شيئا أو في حقل أو بلد في أثناء سفره لتلبية مثل هذه الدعوات. وقد ألف كتابًا عنوانه "أتمنى أن أسافر إلى هناك". واستلهم عنوانه من تبرير "ألفريد جيلنك" بسبب عدم سفرها لاستلام جائزة نوبل في الآداب بعدم قدرتها على السفر إلى مدينة أستوكهلم تقول "كنت أود حضور الاحتفال ولكن إصابتى بالخوف المرضي من الأماكن الفسيحة قد منعتني من ذلك. لا أستطيع الوجود وسط الزحام، ولا أتحمل النظر إليه[٢].

---

(١) Solonion 2001, p. 443.

(٢) Shawn 2007 p. 223.

لم تكن حياة "شاون" خالية من السعادة. يمارس مهنة ممتازة. ويحب أطفاله. وله مجموعة من الصداقات الحميمة. لم يعان لحسن حظه من أكثر المخاوف المرضية شيوعًا كالخوف من مواجهة الناس والأداء العلني، الأمر الذي قد يمنعه عن ممارسة العزف، واستطاع عن طريق التأمل تحويل بعض مخاوفه المرضية إلى مصدر لإلهامه وللمعنى. يقول:

"أميل إلى الاعتقاد بأن أنواعًا معينة من الحالات العصبية تُعد ضرورية لانتعاش الجسد البشري وتنميته. ويُلاحظ أن من يصابون بالقلق أو يتوقعون الإصابة بالأذى قبل حدوثها يعدون من الناس الذين يلاحظون دقائق الأمور التي قد يهملها الآخرون[1].

تمثل حالات الإدمان المجموعة الثالثة من الضغوط العصبية، خاصة حالات الاضطراب المترتبة عليها. وبينما تعد المخاوف المرضية مخاوف شديدة تولد الإحجام عن الحركة والركون، تعد حالات الإدمان جاذبة. تحدث دائمًا في صورة مجموعة عنقودية تجذب الحالة المنتهية الحالات الأخرى التي تليها. عانت "كارولين ناب" من حالات متعددة من الإدمان. شمل إدمان الكحول ونقص الشهية للطعام، والتدخين الذي كان السبب في إصابتها بسرطان الرئة ووفاتها في عامها الثاني والأربعين. توضح في مذكراتها "المشروبات الكحولية: قصة حب"، كيف يمكن أن يؤدي الإدمان إلى زيادة قدر السعادة أو إلى التقليل منها. بدأت تعاطي الكحول في سن العشرين. وزادت حدة إدمانها في أثناء دراستها الجامعية. واستمرت في حالة الإدمان قرابة العشرين عاما. حصلت على علاج له من خلال جماعات المساعدة على العلاج على الإدمان بعد أن كانت السبب في حادثة مميتة في أثناء قيادتها للسيارة مخمورة.

---

(١) Shawn 2007p. 249.

يبين عنوان الكتاب مدى محبتها للآثار التي تشعر بها بعد تناول الكحول وشعورها بالسعادة وعدم القلق، وزيادة قدرتها على مقاومة الشعور بالكآبة والملل. تقول "أحب الحالة التي أشعر بها بعد تناول المشروب، ومدى قدرتي بعد تناوله على تغيير انتباهي عن الموضوعات التي تثير قلقي، وتحويل انتباهي إلى شيء آخر يقلل من شعوري بالألم[١]. كانت من الذين لا يجعلون شرب الكحوليات ينتقص من درجة كفاءتهم في العمل، بل استخدمت المشروب لزيادة درجة كفاءتها بوصفها صحفية لمساعدته على استرخائها في أوقات فراغها. ومع ذلك نتج عن إدمانها فقدان السعادة في مجالات أخرى. تشعر بالإحباط الشديد لعدم قدرتها على التحكم في مقدار ما تشرب أو في السلوك الذي يترتب على إدمانها. أصبح حبها مجرد سلسلة من اللحظات المشوشة والعلاقات القصيرة. ويتم استغلال إدمانها للتلاعب بعواطفها – تقول:

"تفقد القدرة على تحديد الاتجاه والعلاقات. ولا تعرف الأشياء الأساسية في حياتك، لا تعرف ما تخشاه. ولا تدرك ما إذا كانت أحوالك طيبة أو سيئة أو ما قد تحتاج إليه كي تشعر بالراحة والسكينة. وتشعر بكل ذلك بسبب عدم إعطاء نفسك الفرصة الكافية لاكتشافها[٢].

تبين هذه النماذج الثلاثة للكآبة، والمخاوف المرضية، والإدمان إمكانية التوافق مع السعادة بدرجة معينة أو القضاء عليها نهائيا. لا تقدم هذه الأمثلة بالطبع أي صيغة يمكن تعميمها على كل الاضطرابات الفعلية التي لا حصر لها أو لصورها. ولقد وضع الأطباء النفسيون تعريفًا واسعًا للأمراض العقلية

---

(١) Knapp, 1996, pp. 5-10.
(٢) Ibid.,75.

يضم كل الأعراض المتزامنة والمتشابهة نفسيا وتسبب التوتر العصبي والشعور بالإحباط والعجز. ولاحظوا أن مرض الزهايمر يحول دون تحقيق السعادة ويحطم شخصية الفرد. وبيّن "داون" أن بعض الأمراض قد تكون على خلاف ذلك وتقبل المعالجة، ويمكن الشعور بالسعادة في أثناء الإصابة بها. ووجد أن بعض الأمراض التي قد تؤثر على سعادة الفرد تخضع لظروف أخرى مثل سلوك الفرد وكيمياء المخ. بل هناك العديد من المتغيرات التي تخضع لها الأعراض المصاحبة للاكتئاب والمخاوف المرضية وحالات الإدمان. وقد تؤدي هذه المتغيرات إلى فصل المعاناة عن الحياة السعيدة أو إلى توافقها معها باعتبارها جزءًا منها.

اعتبر بعض علماء النفس أن القدرة على اكتساب السعادة تُعد من أحد المعايير المحددة والإيجابية للصحة الفعلية على الرغم من هذه العلاقة المعقدة بين السعادة والاضطرابات العقلية. ويُعرف "كارل منبجر" الصحة العقلية بتوافق البشر مع بعضهم بعضا ومع العالم بأقصى قدر من السعادة والكفاءة(١). ويقول التعريف الأكثر شهرة للصحة السليمة والذي قالت به منظمة الصحة العالمية:إن الصحة تعني سلامة الحالة الجسدية والعقلية، وتحقيق السعادة الاجتماعية والرفاهية وليست مجرد عدم الإصابة بالأمراض أو بالعجز(٢). إذ تشمل الصحة العقلية في جميع الأحوال السعادة.

وقد أكدت السيدة ماري "جاهودا" منذ فترة طويلة مدى الحاجة إلى تعديل مثل هذه التعريفات السابقة، إذ لاحظت أن السعادة ذاتها، سواء كانت لحظية أو شاملة ومستمرة طوال الحياة يمكن أن توصف بأنها صحية أو غير

---

(١) Jahoda 1958 p. 19.

(٢) World Heath Organization 1946 p.100.

معقولة. وقد لا يُعد الشخص الذي لا تتأثر سعادته على الإطلاق بأي مصائب أو بظروف الحظ السيئ شخصًا سويًا صحيًا على الإطلاق (على الرغم من أن المسألة أكثر تعقيدًا من ذلك، كما في حالة الرواقيين والبوذيين، وتتوقف على مدى دور الوهم في السعادة)[١]. ويمكن النظر في الوقت نفسه للميل الشديد للتعاسة على أنه دليل على اعتلال الصحة العقلية. ومع ذلك، اعتبار المزاج السيئ معيارًا على ضعف الصحة العقلية، يختلف عن اعتبار التعاسة، بغض النظر عن الظروف المحيطة والتي قد تحدث، مؤشرًا عليها[٢] ومع ذلك أكدت "جاهودا" أن من المعقول تماما أن تضم معايير الصحة العقلية السليمة الاتجاه إلى ممارسة بعض الخبرات السعيدة في ظل الظروف العادية التي تشمل مجموعة كبيرة من الظروف التي تسبب بعض صور المعاناة، بل بينت بعض الدراسات الحديثة أن كل فرد منا يكون له نصيب محدد من الخبرات السعيدة[٣].

٣- المعاناة الصحية:

أقصد بالمعاناة الصحية تلك التى لا تتولد عن الإصابة بمرض عقلي أو بدني، وبالتحديد المعاناة التي تنتج من القيام بعمليات الرعاية وصورها المتعددة، مثل رعاية الناس، والعناية بالحيوانات الأليفة، والاهتمام بالعمل والمثل العليا – ويتم دائما قبول مثل هذه الأنواع من المعاناة وتفضيلها عن المعاناة العصبية، وإعطائها معنى في الحياة السعيدة. تحمل الأنشطة المفيدة

---

(١) انظر المزيد عن دور الوهم: Mantin 2009, 35(1) p:1-16.

(٢) Johada 1958, p. 20.

(٣) Lykken 1999; Seligman 2002.

والعلاقات ذات المعنى في طياتها مخاطر الشعور بالمعاناة. وترتبط عبارة "الرعاية التزام" بعبارة "الرعاية مصدر للقلق" لغويًا وفي الخبرة. ولاحظ "ولاديسك تتاركويز" أن المعاناة تساهم في تحقيق السعادة بطرق ثلاثة: الأول، يرتبط النشاط الذي يُعد ضروريا لتحقيق الأشياء دائما بالمعاناة. والثاني: تزيد المعاناة من قدر السعادة عن طريق المقارنة. والثالث: تشكل المعاناة لقدر كبير من الناس دافعًا وعاملاً محركا(١). ولاحظ أيضا ارتباط حالة الحزن بحالة الفرح كما ظهر في رومانسية القرن التاسع عشر. وتستحق كل حالات القلق والسجن والشك، معايشتها بعمق والإقرار بها بالدرجة نفسها التي نقر بها شعورنا بالسعادة في الجمال واللذة الحسية. إذ تختلط المتع الشديدة بإمكانية الشعور بالأسى.

يتوقف المدى الذي يمكن أن تساهم به البلايا والمعاناة ذات المعنى في تحقيق السعادة على الحياة العملية والتجربة. لقد شهد الفهم العام بأن المساهمة أساسية. وأكد علماء النفس هذه الشهادة وذلك الاعتقاد. ولكنهم حذروا في الوقت نفسه من أن كل مسار من مسارات الحياة لا يكون قابلاً للتنبؤ. ولا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت نكبة أو بلية معينة قد تفيد الشخص على المدى الطويل(٢) وهناك أدلة كافية على ذلك.

يميل الكتاب المبدعون إلى القلق. يقول "ويليم شيرون" مثلاً إن الكتابة جحيم ويضيف بعد ذلك مباشرة قوله "ومع ذلك أشعر بسعادة غامرة حين أمارسها". من الواضح أن إحساسه بالقلق أو بالجحيم يتولد من تعثر عملية الكتابة. ويتم شعوره بالسعادة حين تنساب عملية الكتابة بسهولة. اكتشف "رالف كيز" في كتابه "شجاعة ممارسة الكتابة" حالة الرعب وحالة الملل التي

(١) Tatarkiewiz 1976, p. 216.

(٢) Haidt 2006 p. 153.

يشعر المؤلفون بها كل يوم، وفي أثناء عملية الكتابة، منذ بداية الكتاب حتى لحظة انتهائه ومحاولة طبعه والتعامل مع النقاد والمعاناة من حالة الإهمال والتجاهل[١]. لماذا إذن يستمر الإنسان في عملية الكتابة؟ لأنهم يرون المعاناة جزءًا من النشاط. ويشعرون بعمق معنى حياتهم ويستمتعون بها. يتعلم الكتاب دائمو التأليف التآلف مع الخوف والاستفادة من الشعور به واعتباره دافعًا للعمل.

ويُعد عذاب الحب من الأمور المألوفة. وقد يكون الحب الرومانسي عسلاً مرًا، ليس فقط حين يكون من طرف واحد وإنما أيضا حين يكون متبادلاً بين العشيقين. إذ يولّد هذا الحب صورًا رهيبة من الغيرة المؤلمة والشكوك التى لم نعلم أنها كامنة في أعماقنا. وقد يتحول الحب بين الزوجين إلى جحيم عندما لا يتفق الزوجان، إلا أن علماء النفس يؤكدون أن المتزوجين في متوسطهم يشعرون بالسعادة. واكتشف بعضهم أيضا بعض الأخبار التي لا تثير التفاؤل بالنسبة للسعادة في الحب وتربية الأطفال، إذ يرون أن مستوى السعادة يقل بعد إنجاب الأطفال، ويستمر المعدل في الهبوط (وإن توقف قليلاً مع بداية دخول الأطفال للمدارس) حتى الفترة التي ترك الأطفال فيها المنزل، حيث تبدأ مستويات السعادة في الارتفاع مرة أخرى(٢). ويتم تفسير ذلك بسبب مشقة تربية الأطفال والمسئولية الضخمة. ومع ذلك، أكد معظم الآباء والأمهات أن وجود الأطفال من المتع الكبرى. قد يقال إن مثل هذه التقارير تعود إلى مجموعة من الذكريات المشوشة إلا أن أصحابها يؤكدون بصورة عامة على أن الأبوة والأمومة قد أثرت معنى حياتهم. ويزداد هذا الشعور بالمعنى حين يتم نسيان مشكلات التربية ومسئولياتها.

---

(١) Keyes 1995, p. 198.

(٢) Gilbert 2006, p. 221.

على الرغم من أن وفاة من نحبهم يُعد من الأمور المحطمة للسعادة، فإن علماء النفس قد قالوا إن هناك ما يمنح السلوى والعزاء. ولاحظوا أن حوالي سبعين أو ثمانين بالمائة من الحالات تؤكد وجود بعض الجوانب الإيجابية في معايشة الناس للخسارة(١). وإذا كان فقدان من نحبهم لا يسمح بوجود أي معنى يمكن أن ندركه، بل يُعد أمرًا لا معنى له، فإن الشعور بالحزن على فقدانه يحتوي على معنى. يُعتبر النمو الذي يحدث في الشخصية والشعور الوجداني من أول الطرق التي يتم بها إدراك هذا المعنى. وتتمثل الطريقة الثانية في التحولات المعرفية التي ندرك من خلالها مدى هشاشة حياتنا وقيمتها. وتظهر الطريقة الثالثة للحصول على هذا المعنى في تقوية علاقتها بالأسرة والأصدقاء. أضف إلى ذلك أن الحزن يعد في حد ذاته خبرة ذات معنى ندرك فيها أهمية قدر الخسارة التي حدثت في حياتنا(٢).

قد يستحيل وجود تفسير لبعض المآسي أو للمعاناة المترتبة عليها، ويظهر ذلك واضحًا حين نتأمل كتابي النبي "أيوب" و "هارولد كوشنر" "عندما يصاب الأخيار بالحوادث السيئة". ومع ذلك يظل من الممكن وضع المأساة في إطار قيمة أشمل. تعلم النبي "أيوب" كيف يتقبل المأساة دون الحديث عن العدالة الإلهية لمعرفة لماذا سمح الإله بحدوث ذلك. وظل يحب الخير ويُقبل عليه في حياته. كذلك وجد "كوشنر" طريقة يتقبل بها وفاة ولده من المرض الذي أصابه في الثالثة من عمره. رفض الحديث عن القول بالعناية الإلهية، وبحث عن طريقة يعبر بها عن استمرار حبه لابنه حتى بعد وفاته. وتقبل الحب واعتبره جزءًا من الحياة التي يقدر قيمتها. ولم يدع "كوشنر" حين حاول فهم المعاناة أن المأساة نفسها تعد جزءًا من السعادة. إذ لم يجد الفرصة في الموت المأساوي لولده وإنما وجدها في استمرار محبته له بعد وفاته.

---

(١) Nolen – Hoessema and Davis 2002, p. 598.

(٢) Jollimore 2004.

٤ ـ التصورات الفلسفية للسعادة:

تشكلت معظم التصورات الفلسفية للسعادة في جانب كبير منها وفق سلوكنا أو موقفنا من المعاناة وفي جانب آخر وفق نظرتنا الفكرية للأخلاق والعالم. تؤكد وجهة النظر الخارجية أي التي تنظر للموضوعات من الخارج على عملية "الاجتناب". وترى أن المعاناة أمر سيئ ومنفصل تماما عن السعادة. وتُعد المعاناة مجرد لحظات تعيسة، تمثل فجوات في حياة السعداء أو فواصل لحظية فيها. بينما تؤكد وجهة النظر الداخلية أي التي تنظر للسعادة من الداخل على وجود معنى للمعاناة. وترى أنها مكملة للسعادة، وتبحث وجهة النظر المختلفة عن الفهم المتوازن لكيفية أن تكون المعاناة مضادة للسعادة ومعطلة لها، وتعطي لها في الوقت نفسه المعنى الذي يسمح بإمكانية اندماجها في السعادة. ونلاحظ أن كل الأمثلة السابقة تؤيد وجهة النظر المختلطة. وقد ذكرنا من قبل أن معظم لحظات المعاناة يتم التعامل معها باعتبارها لحظات جزئية تعيسة، وليس لها معنى إلا من خلال وجود الحيوات السعيدة الأكثر شمولاً.

تجنبت اللجوء إلى التعريفات الصورية المعيارية لمعنى السعادة الحقة والتي تكون قد صيغت وفق مجموعة من القيم الخلقية، كما جاء تعريف "أرسطو" لها باعتبارها ترتكز على ممارسة الفضيلة. فوفق وجهة نظري، نحب جميعا الحياة السعيدة، ونقدرها وفق مجموعة من المتع التي نستمتع بها، ونشعر بمعناها دون البحث عن القيم التي تبررها[١] ومع ذلك تُعد السعادة قيمة مهمة في ذاتها. وتُعد حتمية أخلاقية حين لا تكون سعادة مستمدة من أعمال لا أخلاقية (بالمخالفة لرأي كانط). ويرغبها معظمنا ويسعى

---

(١) Haybron 2008.

للحصول عليها. وتوجه مسارات البحث عن القيم الأخرى بل وتعيد ترتيب أولوياتها. وإذا فرضنا مرة أخرى أنها ليست نابعة من أعمال لا أخلاقية، فإنها تُعد من الخيرات الأساسية التي نتوق إليها ونعتز بها. تم اعتبار السعي لها حقا أساسيا في وثيقة إعلان الاستقلال إلى جانب الحق في الحياة والحرية. وأعتقد أن محاولة الحصول عليها تكتسب الأهمية القصوى طالما أن واجب الحصول عليها يُعد قيمة من قيم الاحترام الذاتي(١). لذلك تشكل السعادة عنصرًا مهمًّا من عناصر الحياة الكريمة. يمتزج معها، ويشارك القيم الأخرى في توليد المتعة والشعور بمعنى الحياة.

توجد آلاف الأنماط من الحياة الكريمة. ويمكن أن تشارك المعاناة في هذه الحياة بطرق متعددة. وتتناغم هذه الفطرة التعددية مع براجماتية جون ديوي وويليم جيمس، إذ يلتزم "ديوي" باعتباره ينادي بالتقدم الاجتماعي بالتخفيف من قدر المعاناة التي تقلل من قدر السعادة والنمو الشخصي. ويؤيد في الوقت نفسه قدرتنا على إعطاء معنى للمعاناة وإفساح المجال لتكاملها مع الحياة السعيدة. يقول "ديوي":

"قد يجد المرء السعادة وسط مجموعة من الأمور المسببة للانزعاج. ويشعر بالغبطة إذا كان يتمتع بروح شجاعة ورباط جأش على الرغم من الخبرات السيئة المتوالية... تعتبر السعادة مزاجًا عامًا نخلقه أو موقفًا نصنعه بأنفسنا لمواجهة المواقف، وليست في حقيقتها إلا مجموعة من الصفات العقلية والمشاعر الوجدانية التي نؤولها ونواجه المواقف الحياتية بها(٢) ويتم تعزيز السعادة باللذات ذات المعنى والتي تتناغم مع بعضها وتتصف بطول المدة. وتساهم في جلب مصادر أخرى للمعنى والمتعة(٣).

---

(١) Telfer 1980, p. 121.
(٢) Dewey 1960, pp. 45- 46.
(٣) Ibid p. 47.

ناقش "ويليم جيمس" المعاناة ذات المعنى في نقده للجانب الوجداني لدى أصحاب العقول السليمة صحيًا أي ميلها إلى رؤية الخير في كل الأشياء. ولئن أشاد بالتفكير الإيجابي والنزعة المتفائلة في سعي هذه العقول لتحقيق السعادة، فإنه رفض العقول ذات الاتجاه الواحد بسبب فشلها في النظر للمعاناة بنوع من الجدية. ورأى أن الأنساق الفكرية التي لا تنتبه إلى التوافق مع حالات الحزن، والألم والموت، ولا تنسب لها أي قيمة إيجابية تعد من الناحية الصورية ناقصة وأقل من الأنساق التي حاولت على الأقل احتواء مثل هذه الحالات داخل بنيتها(١) يجب أن تضم أي نظرة صحيحة المعاناة باعتبارها جزءًا من تكوينها وذات معنى، تمامًا مثل مخاطرة الوقوع في الحب. ولابد أن تلتزم بتحقيق العدالة بين كل عناصر الحياة الكريمة(٢).

على الرغم من تعدد وجهات النظر تجاه علاقة السعادة والمعاناة اتخذت وجهة نظر تضمها جميعا، وأصبحت أنظر لهذه العلاقة نظرة عالمية. توجد أربعة مواقف أو وجهات نظر لعلاقة السعادة بالمعاناة الأولى: تعتبر المعاناة شيئا سيئا في حد ذاته ومستقلاً عن السعادة التي تعد الخير الأوحد. والثانية: تنظر للمعاناة باعتبارها شيئًا سيئا جدًا وكافيًا لجعل الحياة السعيدة أمرًا مستحيلاً. والثالثة: تعتبرها شيئا مفيدًا متكاملا نظريًّا مع الحياة السعيدة، والرابعة: تصف المعاناة بأنها محايدة أي ليست شيئا حسنًا أو سيئا. ونعرض لهذه النظرات بالتفصيل.

أولا: ترتبط وجهة النظر القائلة بأن المعاناة سيئة في حد ذاتها بمذهب اللذة الفلسفي الذي يعتبر اللذة الخير الأوحد، والمعاناة شـرا في ذاتهـا.

---

(١) James 1902, p. 162.

(٢) Ibid., pp. 147-48-242.

ربط "بنتام" مثلا السعادة باللذة وغيــاب الألم. وتُعد اللحظــات الجزئية السعيدة لذة. وليست السعادة الشاملة إلا الحياة التي يزداد بها مقدار اللذة ويقل مقدار الألم والمعاناة(١). ولئن سمح بنتام بأن يكون الألم أداة لتحقيق الخير، كأن تدفع المعاناة من الفقر إلى السعي للحصول على الثروة لزيادة قدر السعادة، فإنه يعتقد أن الحياة لا يمكن أن تكون حياة سعيدة إلا إذا زاد مقدار اللذة وقل الألم.

ليس من السهل منطقيا تصور مذهب اللذة مذهبا أخلاقيا. فليست كل اللذات خيرة. وهناك مثلاً اللذات السادية. كذلك لا تعد اللذة المصدر الوحيد للخير. وقد تكون الأعمال الخلاقة والعلاقات الحميمة ذات قيمة على الرغم من أنها لا تشكل مصدرًا ثابتًا للشعور باللذة والإحساس بها. كذلك تُعد نظرته العقيمة للذة ليست مقنعة لحذفها قيمة المعنى وأهميته من السعادة، كما لا يسهل الاقتناع بتعريف بنتام للسعادة، إذ من الممكن أن تتصف الحياة بالتعاسة على الرغم من امتلائها بالمتع واللذات، وبزيادة قدر الشعور بها عن الشعور بالألم. ربما لا تضيف السعادة أي معنى للحياة التي نحبها ونقدرها، فما يعطي للسعادة معنى وقيمة أمر شخصي. وقد يجد بعض الأفراد معنى في حياة مليئة باللذات. ويوجد فرق بين الشعور بالمتعة والإحساس بالمعنى باعتبارهما جانبين مستقلين من جوانب السعادة. وربما تضم الحياة السعيدة جانبا يفوق الجوانب الأخرى، بل وأحيانا يكون بين المتعة والسعادة علاقة متوترة كما يحدث أحيانا بين الحب والأعمال الخلاقة.

---

(١) تبنى نظرة "بنتام" العالم الاقتصادي "ليارد" انظــر Layard, 2005 وقــال "أبيقــور" بنظرية مشابهة على الرغم من أنه قد اعتبر السعادة في غياب المعاناة. لذلك حين نقــول إن اللذات غاية الحياة، لا تعني اللذات الرخيصة والمبتذلة واللذات الحسية .... وإنما تعني التحرر من الألم الجسدي والاضطراب العقلي، انظر: Epicurus, 2008, p. 36.

ثانيا: ينظر المتشائمون السعداء للتعاسة على أنها شيء سيئ كلية يجعل الحياة السعيدة مستحيلة، وأكد أرثر شوبنهور أنه طالما أن المعاناة موجودة وسيئة فالحياة السعيدة مستحيلة، واعتبر إشباع اللذات مصدرًا للألم، بل تصور الرغبة ذاتها نوعًا من المعاناة التي نميل إليها دائما. وقال بمعيار للسعادة الحقيقية من الصعب الاقتناع به؛ إذ يعتبر السعادة ليست إلا عملية الإشباع المستمر للرغبات المؤلمة التي تولد رغبات أخرى. ويبدو ذلك التعريف وصفة لتحقيق الموت وليس لتحقيق السعادة[١].

اعترف "شوبنهور" بإمكانية وجود "المتعة" المولدة "للمعنى" عن طريق الموسيقى والفنون الأخرى وأحيانا عن طريق الفلسفة والمحبة. حقيقة يوجد نوع من التبادل والتآزر بين المتعة والمعنى أكثر من وجود التنافس والتضاد بينهما. إذ يثرى المعنى المتعة، كما تثرى المتعة المعنى، يقول الإنجيل" يوجد حزن شديد فى الحكمة، وكلما زادت المعرفة زاد مقدار الحزن"[٢]. ومع ذلك يجب أن نضيف القول بأن المعرفة المتولدة عن المعنى تكون مصدرًا للمتعة والفرح. ولقد وضح ذلك حين درسنا التفاعلات المعقدة بين المعاناة والسعادة، والمعنى في الأمثلة التي ضربناها عن علاقة المرض البدني والعصبي والأفعال الخلاقة. ويمكن القول إن مثل هذه الأمثلة والمناقشات تولد التفاؤل الحذر بأن معظم حالات المعاناة يتولد عنها معنى إيجابي وإن كان بعضها لا يؤدي إلى ذلك. ويحدث العكس أيضا. وتمثل بعض حالات المعاناة تهديدًا مباشرًا للسعادة. ويكون بعضها مجرد نوع من التحدي للبحث عن معنى في المعاناة، وتعتمد هذه الحالات على طبيعة المعاناة وبعضها الآخر على أنماط سلوكنا.

---

(١) Schopenhaur 1969. p. 318.

(٢) Ecclesiastes. 1:18 King James translation.

ثالثا: تعتبر هذه النظرة الثالثة المعاناة شيئا طيبًا إذا شكلت جزءًا من الحياة السعيدة التي تضمها. وتظهر هذه النظرة دائما في التعريفات المعيارية لمعنى السعادة الحقيقية. فمثلا قدم نيتشه تعريفًا معياريًا للسعادة يعلي من شأن الإرادة الخلاقة للقوة. "فليست السعادة الحقيقية إلا الشعور بنمو القوة وبالقدرة للتغلب على المقاومة والعقبات". وتظهر إرادة القوة الحقيقية في الحيوية، والتحكم الذاتي، والحب، وكلها أمور ترتبط بالمعاناة وتتوافق معها. نحتاج تغلبا على ما يقاوم رغباتنا إلى الشعور بالمعاناة، لذلك تعد المعاناة مكملة للإبداع وللسعادة الحقة التي يولدها هذا الإبداع، "حتى الآلهـــة تعانى"[١]. تُعد المعاناة توءم السعادة التي ننمو معها[٢]. ولا نشعر بالسعادة على الرغم من وجود المعاناة وإنما نشعر بها بسبب وجود المعاناة. ويُعد الحب العميق المعيار الحاسم لأننا نحيا حياة خلاقة. ويظهر هذا الحب في رغبتنا في أن نحيا حياتنا التي عشناها مرات ومرات أخرى (البعث الأبدي).

يرى "برنارد ريجنستر" أن "نيتشه" حين حاول تقييم المعاناة بذاتها لم يقيمها بصورة مستقلة وإنما باعتبارها عنصرًا من عناصر الخير الذي يتكون وفق نظريته من الكفاح الخلاق. ويرى ضرورة التغلب على التحديات التي تواجه الخير مثل المعاناة والشعور بالإحباط، والألم[٣] يعتبر "ريجنستر" أن مثل نيتشه الأعلى مطلب غير عادي، وتكون بعض أنواع المعاناة على درجة كبيرة من القسوة لدرجة تهدد معظم النفوس الخلاقة بل وتحطمها. وقد تكون بعض المآسي بالنسبة للناس العاديين (الذين لا يهتم بهم نيتشه بدرجة كبيرة) هادفة مثل الإصابة بالعجز والموت. لم يكن نيتشه مباليا بمعاناة الناس العاديين بل قد يسعد من معاناتهم فلقد كان كارها لمعاشرة البشر، كان سلوكه

---

(١) Nietzsche 1978, p. 82.
(٢) Nietzsche 2001, p.192.
(٣) Reginster 2006, p. 234.

تجاه تلاميذه لا يتصف بالإنسانية، يقول "نيتشه" "أرغب لمن يهتمون بأمري أن يشعروا بالمعاناة والتعاسة والمرض وسوء الحال والمهانة... ولا أشفق عليهم، وأتمنى تحملهم المعاناة أي بالشيء الوحيد الذي يبرهن على أن المرء يساوي شيئًا اليوم[١].

إذا نظرنا لإلحاد "نيتشه" في ضوء محاولته اعتبار المعاناة قرينة للسعادة الحقيقية نجد أن كل التعريفات الدينية للسعادة تكون كلها معيارية مبنية على نظرة أخلاقية وروحانية للسعادة. وتكون هذه التعريفات في بعض الأنساق الإيمانية مرتبطة بالعدالة الإلهية التي تعطي لكل المعاناة قيمة على الأقل في عملية الإخلاص. قد تكون هذه الآراء ذات قيمة جيـــدة، ولكنها ليست خالية من مشاعر القسوة كما لاحظ فولتير صورة المعاناة الرومانسية في مسرحية "كانديد". يقول "ديل هدسون" الكاثوليكي إن الحب المسيحي دائما يُساء فهم معناه أو تقبيحه. فحين تقول الفقراء مباركون[٢] دون القول بمقولتي التوبة والفضل الإلهي يعني سن قاعدة اجتماعية قاسية.

قال "هدسون" بنظرة مختلطة للمعاناة تجنب فيها النظرة العاطفية، إن من الممكن إعطاء معنى لكل ما نعاني منه ونعتبره مكملاً للسعادة. وإذا كنا ندرك أن المعاناة قد تدفع إلى معرفة الله فإن علينا أن نتذكر أنها قد تولّد الشعور باليأس والاستخفاف بالدنيا. ويمكن أن تؤدي المعاناة إلى العجز والانهيار مثلما تؤدي إلى الإصلاح. ولا نستطيع أن نعرف مسبقًا ما الذي قد يصيب بالعجز والشيء الذي يتم إصلاحه. وضح "هدسون" بإحساس مأساوي عميق قدرة الدين على إعطاء معنى وبالتالي المساهمة في السعادة. ومع ذلك لا أتفق مع إصراره على أن التعريفات الذاتية للسعادة ليست مقبولة. إذ يعتمد

---

(١) Luke 6.20.
(٢) Luke 6.20.

أن كل التصورات الذاتية للسعادة لا تعكس إلا التعصب الثقافي الذي يزيد من التشكك في القيم الأخلاقية الموضوعية التي يسميها بأخلاق الشعور الطيب بدلا من السعادة. ويرى أن الفشل في تقدير دور الألم والمعاناة في تشكيل السعادة والمحافظة عليها قد أدى إلى اعتبار الشعوب الشعور الطيب الدافع الثقافي الرئيسي[١]. وأعتقد من وجهة نظري أن من الأفضل بالفهم السائد للسعادة اعتبارها شعورًا ذاتيا ثم نربطه بالقيم الأخرى المتعلقة بالحياة الطيبة أو الكريمة.

رابعًا: ترى وجهة النظر الرابعة أن المعاناة تتصف بالحياد، وبالتالي ليست طيبة في حد ذاتها أو سيئة، وإنما أمر مستقل تمامًا عن السعادة الحقيقية. كانت تلك نظرة الرواقيين خاصة بالنسبة للألم الجسدي. أكد "إبيكتيتوس" أن أسباب شعورنا بالمعاناة ومعناها تعتمد على أحكامنا. فليس وجود الأشياء في ذاته السبب لانزعاج الناس وإنما نظرتهم للأشياء، فلا نشعر بالانزعاج من وجود الأشياء وإنما من أحكامنا عليها. ليس الموت شيئًا سيئًا في حد ذاته....وإنما الحكم عليه بأنه أمر سيئ[٢] ولا يمثل الألم البدني في حد ذاته مصدرًا مباشرًا للشعور بالتعاسة وإنما الشعور بأنه مؤلم بصورة معينة. يشعر بعض الناس بالسعادة على الرغم من معاناتهم الشديدة. ويشعر بعضهم بالتعاسة من بعض الأمور المزعجة التافهة. لا نعاني بسبب وجود الأشياء السيئة ذاتها وإنما بسبب سلوكنا تجاهها. إذا تعلمنا تجنب الألم الذي من الممكن تجنبه، وتقبل الآلام التي لا نستطيع تجنبها، نستطيع الحياة بهدوء ونشعر بالراحة التي تقلل من معاناتنا. لا تحاول أن تجعل الأحداث تحدث

---

(١) Hudson 1996, p.136.

(٢) Epictetus, 1983, p. 13, remark 5.

كما ترغب أن تحدث. وإنما عليك أن ترغبها كما تحدث بالفعل وفي الواقع، تشعر في النهاية بأن حياتك تسير بصورة أفضل(١).

لا يُعد الألم البدني أمرًا سيئا في حد ذاته كما لا تُعد اللذة شيئا طيبا في حد ذاتها. إذ دائما ما يتم خضوعها للعديد من الأحكام القيمية المعقدة. يفهم "إبيكتيتوس" السعادة بصورة معيارية باعتبارها تحقق الإشباع للرغبات العقلية السليمة والصحية المبنية على ممارسة الفضيلة. ومن ثمّ تصبح السعادة موضوعية من ناحيتين، إذ تتضمن الرغبات العقلية المرتبطة بالعالم الواقعي الموضوعي، وتتضمن في الوقت نفسه القيم الأخلاقية الموضوعية أي المرتبطة بممارسة الفضيلة الحقيقية. لذا يلح "إبيكتيتوس" على تذكرتنا بأن مآل الأشياء يعود لقدرتنا على التحكم في بعضها والاستسلام لبعضها. وتتطلب ممارسة الفضيلة نوعًا من السيطرة الذاتية على الأمور التي في مقدورنا، والاستسلام للمسائل التي لا نستطيع التحكم فيها. وتكمن الحكمة العملية في التمييز بين الموقفين.

تلعب هذه الفكرة القوية دورًا محوريا في العلاج عن طريق التأمل العقلي والمعرفي للأمراض العصبية والقلق والاكتئاب والإدمان. ومع ذلك أضاف إبيكتيتوس حكما قيميا خاصًا يعلي من قيمة الصفاء خاصة المرتبط بالفضيلة باعتبارها الخير الأوحد. تتطلب العقلانية وممارسة الفضيلة نوعًا من التحكم الذاتي الهادف للتخلص من العواطف. والواقع، أن هذا التحكم الذاتي قد يؤدي على المدى البعيد إلى تقليل مرض الحياة لدى معظم الناس. لقد أمرنا الرواقيون ألا نحب حتى نصل للدرجة التي تجعلنا نحزن على فقدان من نحب. ونحب المباريات وأنواع الصراع الخلاقة التي لا يكون

---

(١) Epictetus, 1983, p. 13, remark 8.

النصر فيها في مقدورنا كلية (إلا إذا تقبلنا الهزيمة بهدوء) لقد حافظ هذا النوع من التحكم الذاتي على تحقيق الهدوء والصفاء بحماية الذات من الإصابة بالبلايا، والمصائب، والخسارة المؤلمة في مساعينا وآمالنا[١]. والواقع، حين نفعل ذلك قد نخسر الخيرات التي قد نحصل عليها من مساعينا الخلاقة.

نختم بالقول: إن أصحاب النظرة الخارجية يرون أن المعاناة تهدد السعادة، ويرفعون من شأن المتع وأهميتها لتحقيق السعادة. ومع ذلك، يهملون المعنى حين يقصرون السعادة على اللذة العقلية وحالات الهدوء. ولفت أصحاب النظرة الداخلية الانتباه للمعاناة ذات المعنى التي تعمّق معنى السعادة، وكيفية انصهار مسعى السعادة مع البحث عن المعنى ومع ذلك يخاطرون بتحويل السعادة إلى حالة رومانسية وانطفاء الوعي بالمآسي. وبينت نظرة مختلطة أكثر عقلانية أن المعاناة على الرغم من تهديدها للسعادة يمكن أن يكون لها معنى يتيح الفرصة على الأقل لتكاملها مع الحياة السعيدة.

---

(١) Luper 1996.

الجزء الثاني

السعادة والعقل

يناقش المشاركون في الجزء الثاني الطرق المختلفة التي تؤثر بها معرفة الفرد للحالات العقلية الخاصة به وبالآخرين على التفسيرات المتعددة للسعادة ومعناها والتعبير عنها. وتظهر في بعض المشاركات بعض المحاولات الواضحة للعودة إلى الفرق التقليدي بين السعادة باعتبارها حالة ذاتية للفرد، والسعادة باعتبارها قيمة موضوعية لكيف تمضي الحياة. تعرض الفصول من الفصل الثامن حتى العاشر بعض التفسيرات الذاتية والموضوعية للسعادة، وتحليل بعض الجوانب المنهجية للمقاييس المستخدمة في قياس السعادة الذاتية. وتناقش الفصول الأربعة الأخيرة النموذج المفضل للسعادة بالنسبة للمتع البريئة، واستقرار الذات، والإبداع الذاتي والانعكاس الذاتي.

يعرض الفصل الثامن بعض المعلومات المهمة التي نقلها كل من "إيلين دونكان" و"إلاريا جرازاني" و"أوسا كران سوبا" من واقع خبرتهم التجريبية. ويتناول عرض المناهج البحثية الدقيقة في علم النفس الإيجابي، وضرورة التفكير في النسبية الثقافية في التعبير عن السعادة وعن الخبرات المنتجة لها. ويتناول "إدوردو زامز" في الفصل التاسع كيفية التعبير عن السعادة، والجذور المادية والنفسية لطريقة إدراك الناس لسعادة الآخرين. وطور نظرية الإجابة عن السؤال المعرفي الخاص بكيف نعرف متى يشعر الآخرون بالسعادة؟ وكرر "إريك أنجنر" بعض الأفكار والتي ناقشها "دونكان" وزملاؤه في دراستهم لمقاييس السعادة الذاتية. وقال إن المقاييس الاقتصادية والذاتية

للسعادة أو للرفاهية مؤسسة على المقاييس نفسها التي نعيش بها الرفاهية الاجتماعية، وتتعرض هذه المقاييس للانتقادات نفسها التي تتعرض لها مقاييس الرفاهية الاجتماعية لأنها تهمل تأثير تحقيق العدالة والحرية.

يقارن "لين لو" في الفصل الحادي عشر بين التفسير الذاتي للسعادة والتفسير الموضوعي لها ويفرق بينها، وينتهي إلى أن من الأفضل أن يكون للإشباع عن طريق التفضيل دور يلعبه في كلا التفسيرين. ويناقش "جيمس ليمان" في الفصل الثاني عشر كيف يعد استقرار الاستجابات، والرغبات، والالتزامات المعيارية طوال الوقت جزءًا مهمًا من هويتنا وله تأثيره الواضح على الطرق التي نقرر اتباعها في حياتنا. ويقدم "جوردي فيرنانديز" في الفصل الثالث عشر تفسيرا للاختيارات الجذرية والقرارات التي تفرض علينا حين نتخذها أن نختار بين مجموعة من القيم التي نؤمن بها. وتقدم "أفليري تيروس" في الفصل الرابع عشر مقالا يتعلق باتساق السلوك مع الاتجاهات كما فعل كل من "ليمان" و"فيرنانديز" خاصة حين طرحت السؤال حول الأحوال التي يكون الانشغال بالفكر مفيدًا لمعرفة الذات ومؤديا في النهاية إلى حياة سعيدة.

الفصل الثامن

تأملات في علم النفس الإيجابي

"إيلين دونكان"، "إلا رياجرازاني"، أوساسوبا"

أهداف الفصل:

الهدف الرئيس لهذا الفصل تلخيص لبحثنا الرئيسي وللأعمال البحثية الأخرى التي درست ماهية السعادة وموضوع الصحة العقلية الإيجابية. وقد تظهر بوضوح بعد قراءة هذا الفصل مدى فائدة المناهج البحثية والاهتمام بدور الثقافة في خبرة الناس الإيجابية. ويلخص الجزء الأول من هذا الفصل ما قاما به "دونكان" و"جرازانى" عن ظاهريات اللحظات الإيجابية والسعادة لعينة من الطلبة في كل من "أسكتلندا" و"إيطاليا" ويعرض جزء من هذا الفصل فكرة عامة عن الأعمال التي قام بها كل من "دونكان" و"سوبا" عن الشعور بالرضا عن الحياة في "نيبال". ويعرض الجزء الأخير لبعض التدخلات التي تهدف لتحقيق السعادة الذاتية واستمرارها. وتوصي بأن التدخلات المستقبلية تستغل تعاون النشاط البدني مع التفكير العقلي لزيادة قدر الفوائد.

١ـ اللحظات الإيجابية في حياة الشباب الأسكتلندي والإيطالي: دراسة عينات ووصفها من تجربة اليوميات.

شكل المسعى لتحقيق السعادة الهدف الأكبر للثقافة الأوربية[١]. حاول الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، والاقتصاديون، والكتاب عامة البحث عن الظروف التي تؤثر على السعادة، والأوضاع التي تزيد من قدرها، وتؤدي إلى استمرارها[٢]. وبيّن علماء النفس أن تحقيق التوازن بين التحدي والمهارة يحقق الإشباع[٣]. وترتبط عملية وجود العلاقات والإيمان بوجود قوة إلهية والقيام بنشاط ديني بأعلى مستويات السعادة وأرقاها[٤]. وتزداد قدرة السعداء على الدخول في العلاقات الاجتماعية، وبأنهم أقل عصبية، ويتمتعون بعلاقات رومانسية قوية مقارنة برفاقهم الأقل سعادة[٥]. كذلك وضح أن السعداء أسرع تكيفاً مع الآخرين، ويتمتعون بمهارة الضبط الذاتي[٦]. وعلى الرغم من اختلاف أسباب السعادة من فرد لآخر، فإن الناس جميعًا يسعون لها، ويدركون مدى شعورهم بها أو فقدانها في أي وقت من أوقات حياتهم. وترتبط ممارسة السعادة بالفعل بالطرق المتعددة والمعقدة التي يفسر بها الناس الواقع ويتعاملون معه. وقد يرى بعض الناس أنهم سعداء على الرغم من امتلاء حياتهم بالعديد من الحوادث السلبية أو السيئة (مشكلات صحية، وفقر، وخسائر). بينما نجد أناسًا يتذمرون من نقص شعورهم بالسعادة على

---

(١) Veemjpvem 1993, Myers 2000.

(٢) Comte 1907, Strack et al. 1991, Legrezi 1998, Frey and stutzer 2000, Layard 2005.

(٣) Csikszentmihalyi 1992.

(٤) Egeland and Hostetter 1983.

(٥) Dienner and Seligman 2002.

(٦) Wilkiams and Shiaw 1999.

الرغم من تمتعهم بالامتيازات العديدة وأحوال معيشية طيبة[١]. وهكذا يبدو أننا نعرف الكثير عن صفات الحياة السعيدة، ومع ذلك نحاول البحث عن معنى السعادة بشكل موضوعي ومن زوايا مختلفة[٢]. ولا تزل الجوانب الظاهرياتية للسعادة مثل مقدماتها، ونسبة حدوثها، وشدتها، ومداها، ونتائجها، وأثرها على الحياة اليومية، ومدى ارتباطها بالرفاهية الشاملة كلها أمور غير معروفة.

على الرغم من وجود تناقضات متفق عليها بالنسبة لبعض المصطلحات في علم النفس الإيجابي، فإن مصطلحات مثل السعادة والرفاهية والإشباع الذاتي ويتم استخدامها بصورة تبادلية. لا يهدف هذا الفصل لحل هذه الإشكالية وإنما يبحث تحديد كل من "دونكان" و "جرازاني" لبعض المصطلحات الضرورية الخاصة. اتفقا على مسلمة أن الرفاهية تشمل عدة جوانب منها مدى رضا المرء عن حياته، وقناعاته، وكيف يدرك السعداء حياتهم[٣] وتعد الرفاهية في جوهرها ذات طبيعة وجدانية ومعرفية، وتعتبر مهمة لتحقيق التوازن بين المشاعر الإيجابية (السعادة، الفرح، القناعة، الاعتداد بالذات) والمشاعر السلبية (الشعور بالذنب، الخجل، الحزن)، وتهتم الجوانب المعرفية لها بالمعايير الشخصية للشعور بالرضا عن الحياة (الرضا الحياتي). ويمكن أن توجد هذه الجوانب مستقلة عن بعضها بعضًا بمعنى أن السعادة الذاتية قد لا تكون عامة، ظاهرة سائدة، وإنما شيئا معقدا وقابلا للتغير[٤].

---

(١) Brick man etal. 1987 and Denier et al 1999.
(٢) Lyubomirsky 2001.
(٣) Diener et al, 1999.
(٤) Lucas et al. 1996.

اعتبر كل من "دونكان" و "جرازاني"- لتحقيق أهداف هذا الفصل- السعادة انفعالا (عاطفة) أساسيًا[١]. ووضعا في اعتبارهما أن المشاركين قد يستخدمون كلمات وتعبيرات مختلفة لوصف الخبرات السعيدة. لذا يُمكن تقييم الحالة السعيدة بأنها حالة من المتعة، والنشوة والحب القوى المرتبط بحدث معين، وبفائدة الحدث للخطط والأهداف ذات القيمة[٢].

اعتمدت مقاييس السعادة (ومرادفاتها) اعتمادًا كبيرًا على مناهج التقارير الذاتية. وعلى الرغم من فوائد مثل هذه التقارير، وسماحها بإجراء مقارنات بين الناس، والمجتمعات، والثقافات، فإن الخبرات التي قد يعرضها المشارك حين يصدر أحكامه على الأحداث الماضية أو التي يسترجعها لا تكون واضحة. ويرى كل من "روبنسون" و"كلور" أن مثل هذه الأحكام الاسترجاعية (عن حوادث ماضية) تعتمد على عواطف ومعتقدات تم تجريدها من خبرات سابقة أو على استنتاجات يدركها الفرد من ملاحظة سلوك الآخرين. كذلك افترضا أن قدرة الفرد على معرفة انفعالاته تتأثر بما كان منهج التقرير الذاتي يطلب منه التحدث عن فترة أو موقف أو حكم تجريب مباشر. ووفقًا لذلك يريا أن سياق الكلمات والتعبيرات المستخدمة وصعوبة التعبير عن الانفعال قد يؤدي إلى تدهور الخبرة المباشرة ويؤثر على الأحكام التي قد يقدمها أي منهج للتقرير الذاتي. لا يجب النظر لمثل هذه الأمور أو النتائج على أنها غير دقيقة وإنما باعتبارها نتيجة طبيعية لسؤال الناس للتعبير عن مستويات مختلفة للمعرفة الانفعالية وبنيتها. إذا قبلنا ذلك، تخبرنا النتائج المختلفة أو تبين لنا في حد ذاتها شيئا ذا قيمة، يُفيد في معرفة الطرق المناسبة لدراسة الانفعال عموما والانفعالات الإيجابية بشكل خاص

---

(١) Oatley and Johnson – Jaird 1987, Fredrickson 2001.

(٢) Qatley and Johnson – Laird 1987, Qatley and Duncan 1992, 1994.

وكيفية تفسيرها ودراستها. ويمكن القول إن مناهج التقرير الذاتي التي تكون متزامنة مع الحدث لحظة حدوثه تمكن من الحصول على معرفة تجريبية مباشرة غير مشوشة أو متأثرة بالعامل الزمني أو بمرور فترة زمنية على حدوثه.

حاول كل من "دونكان" و"جرازاني" في بحثهما الثقافي للشباب الأسكتلنديين والإيطاليين تحقيق نوع من التوازن بين المناهج الاسترجاعية والمناهج المباشرة اللحظية. ومن ثمّ لم يتم استخدام اليوميات المصممة لتسجيل الخبرات اللحظية فقط وإنما بوصفها مقياسا عاما يقوم على الاسترجاع وتقييما لمستوى الرضا عن الحياة. صممت اليوميات المستخدمة في هذا البحث أي "مفكرة الحدث الإيجابي" من غلاف يضم التعليمات الأساسية ومن مجموعة من الصفحات المتشابهة، يكتب فيها المشاركون عن ظروف اللحظات الإيجابية والانفعالات المصاحبة لها، ومدى شدة الانفعالات التي يتم الشعور بها، وتأملاتهم، وقدر المشاركة الاجتماعية. لا تطلب التعليمات الأولية منهم الحديث عن متى شعروا بالسعادة، وإنما يُطلب منهم تسجيل خبراتهم، والأهداف والإنجازات التي حققوها. ثم يسألون بعد ذلك عن الانفعال الذي قد شعروا به في ذلك الموقف. ويُسمح للمشاركين استخدام مسمياتهم الخاصة بهم للتعبير عن ذلك. وبذلك تختفي الصعوبة التي يواجهها الباحث في البحث عن التصورات المناسبة للتعبيرٍ عن الحالة الانفعالية التي يشعر بها، نعرض في مكان آخر فيما بعد وصفا تفصيليًّا ليوميات الحدث الإيجابي"، وتطورها، ومدى معقولية كل سؤال من الأسئلة، والإجراء المتبع للإجابة عنه[١]. وتم وضع مقياس الوجوه (مقياس أندروس لملامح الوجه ١٩٦٧) في آخر المفكرة لتسجيل مستوى الرضا عن الحياة بشكل عام[٢].

---

(١) Duncan and Gazzani –Gavazzi 2004, Duncen 2001.

(٢) Andrews and Wilhey Faces Scale, 1976.

يتكون المقياس من سبع صور للوجه تعبر كل منها عن شكل مختلف للابتسامة.(تتدرج الصور السبع للوجه من صورة الابتسامة العريضة الواسعة حتى صورة البسمة المبالغ في انكماشها). ويقوم المشاركون بوضع دائرة حول صورة الوجه التي تطابق مستوى شعورهم بالرضا عن حياتهم.

اعتبر كل من "دونكان" و "جرازاني" أن الأمر يتعلق بالمقارنة بين ثقافتين. فإن مفاهيم مثل "مفهوم السعادة والرفاهية" ترتبط بالثقافة وتتأثر بها(١). احتج كل من "مسكيتا" و"كاراساوا" بأن أي فرق في الجوانب الانفعالية ومن ثمّ في الخبرة الانفعالية المترتبة على ذلك ينتج من البنوية المختلفة للذوات التي تحيا في داخل الثقافة. واقترح كل من "ماركوس" و "كيتايامـا" بأن كل ذات يتم بناؤها في المجتمع وفق مدى التباعد والتقارب بين استقلال الذات واعتمادها على المجتمع، إلا أن "ترياندیس" يفضل عن ذلك بمصطلح "الجمعية" والنزعة الفردية(٢). وقيل إن بعض الثقافات خاصة من يتحدثون الإنجليزية تؤكد على الصفات المتعلقة باستقلال الشخصية وتفردها، وبالتالي تُعد ثقافة تميل تجاه النزعة الفردية للنزعة الاستقلالية. بينما الثقافات الجمعية التي تقوم على التعاون بين الأفراد والاعتماد المتبادل بينهم تؤكد على التواصل مع الآخرين وانسجام الجماعات.

وقيل إن الإيطاليين ينتمون وفق تراثهم إلى ثقافة يسودها الاعتماد المتبادل بين الأفراد، وإن الأسكتلنديين المتحدثين بالإنجليزية ينتمون إلى ثقافة تؤكد على استقلال الأفراد. وأفترض مسبقا أن الفروق في ظاهريات اللحظات الإيجابية ليست إلا فروقًا بين ثقافتين. وكانت هناك دراسة وحيدة أخرى قارن فيها كل من "ونج" و"سيكزينتمهالي" بين مجموعة من طلبة

(١) Beuner 1990, Markus and Kitayama 1991. Triandis 1995.

(٢) Markus and Kitayama 1991. Triandis 1995.

المدارس الثانوية الإيطالية وطلبة المدارس الثانوية الأمريكية، واستخدما في الدراسة منهج عينة الخبرات[١]. ويتخلص هذا المنهج في احتفاظ المشاركين بسجل للمهام والخبرات ويحمل كل فرد منهم آلة "بيجر" نداء تطلق إشارات في فترات عشوائية يحددها القائمون على التجربة. وحين يسمع المشاركون هذه الإشارات يقومون بتسجيل النشاط الذي يمارسونه في تلك اللحظات. ويطلب منهم الإجابة عن مجموعة من الأسئلة تتعلق بمستوى اهتمامهم بالنشاط وانطباعاتهم. كان من اللافت للنظر أن شباب المجموعتين تشابهوا في الاتجاه نحو السعادة وفي العلاقة بين مستوى المهارة والسعادة. ومع ذلك، لوحظ أن الشباب الأمريكي يعلون من شأن أنفسهم ويقدرونها بصورة إيجابية أكثر من الشباب الإيطالي. وجاءت هذه النتيجة متسقة مع البحث في مبدأ "يوليانا"[٢]، الذي يقترح أن الثقافات الفردية التي تشجع على استقلال الأفراد تفضل التعبير الذاتي المتفائل. بل تحدد مستوى الرفاهية وفق درجة التفاؤل[٣]. وتلخص الفقرة التالية نتائج دراسة "اليوميات" الإيطالية والأسكتلندية.

٢ ـ ظاهريات اللحظات الإيجابية لدى الشباب الإيطالي والأسكتلندي.

شارك نحو خمس وثمانين طالبا من جامعتي "كاتوليكا"، و"ميلانو" في إيطاليا، ونحو اثنين وسبعين طالبا من جامعتي جسجو كاليدفين وجلاسجو في أسكتلندا في تجربة ملء "يوميات الحوادث الإيجابية". تم تسجيل حوالي ألف وثلاث وأربعين لحظة إيجابية، واستغرق المشاركون من سبعة أيام إلى ثلاثة

---

(١) Experience Sampling Meth.

(٢) Pollyanna Principle مبدأ الإغراق في التفاؤل. (المترجم)

(٣) Matlin and Stan"s 1978.

عشر يومًا لملء "يومية" أو أكثر. أدت حوالي ست وتسعين بالمائة من اللحظات المسجلة إلى الشعور بانفعالات إيجابية. وتباينت المصطلحات والكلمات المعبرة عن هذه اللحظات تباينا كبيرًا، واستخدم المشاركون بالإضافة إلى الكلمات الشائعة مثل "السعادة" و"المتعة" و"الرضا" كلمات أخرى مثل "الحنان" و"الأمانة" و"السلام" و"الراحة" و"النشوة"، و"الحب"، و"الفرح".

سجّل المشاركون أن الشعور باللحظات الإيجابية كان يحدث في أثناء القيام بالمهام ولحظة الوجود بين الأصدقاء. ومع ذلك، حدث ما يقارب الربع من هذه اللحظات حين كان المشاركون يراقبون الطبيعة وحدهم ويتأملون جمالها. لذلك لا يمكن القول إن اللحظات الإيجابية تحدث من المشاركات الاجتماعية والاستغراق في المهام. ويمكن أن تنطلق من محاولات متعمدة للانسحاب والعزلة ومن ممارسة نشاط لا هدف له والاكتفاء بالاسترخاء[١]. كذلك قال كل من "يدينر" و"دينر"، و"إتو"، و"كاسيرّو" إن الأفراد يمكن أن يستمتعوا بانفعالات إيجابية في سياق حيادي تمامًا نتيجة للتفكير في حوادث ماضية فعلية[٢].

بينت مقارنة العينة الإيطالية بالأسكتلندية أن "الإيطاليين" يرون أن اللحظات الإيجابية تنتج من التواصل الاجتماعي والصداقة الحميمة. بينما لوحظ أن "الأسكتلنديين" اختاروا أن تكون اللحظات الإيجابية هي لحظات الراحة والاسترخاء. ولئن كان هذا الفرق يعكس عملية صنع القرار بالنسبة لنوع اللحظات التي يجب تسجيلها، فإنه فرق ثابت، ويثبت وجوده اختلاف الثقافتين الإيطالية والأسكتلندية في مسألة الاستقلال والاعتماد المتبادل[٣].

---

(١) Izard 1977, Frijda 1986, Enedrickson 1998, 2001.

(٢) Diener and Diener 1995, Ito and cacioppo 1999.

(٣) Mankus ans Kitayama, 1991.

ويعني تسجيل التفاعلات الاجتماعية، والاقتراب من الآخر والتحدث معه والصلة الوثيقة، أن ثقافة الإيطاليين جماعية يعتمد فيها كل فرد على الآخر. بينما تظهر تسجيلات الأسكتلنديين في المقابل اتجاها أكثر نحو الفردية والاستقلال الذاتي.

تمت المطالبة بضرورة النظر بحرص شديد لهذه النتائج. وثار جدل كبير حول ما إذا كانت بنية الاستقلال وبنية الاعتماد المتبادل (أو الفردية والجماعية) يجب تفسيرهما باعتبارهما بنيتين متضادتين. واقترحت بعض الآراء الفلسفية النظرية والتجريبية أن من المفيد رؤيتهما باعتبارهما متصلتين ببعضهما. وقيل وفقًا لذلك إن في الثقافة الواحدة توجد مساحة للاختلاف بين الأفراد. وربما طورت بعض الدول بعض المقاييس التي يمكن بها قياس ثقافة الاستقلال وثقافة الاعتماد[١]. لذا يجب النظر بحرص شديد إلى الفروق بين الإيطاليين والأسكتلنديين، إذا قامت على تسجيل مواقف تم وصفها من قبل كل فرد من المشاركين، وليس وفق أي مقياس فعلي للاتجاه نحو الاستقلال أو عدمه (أو الفردية والجماعية). ولقد تضمنت سلسلة من الدراسات الحالية التي قام بها "دونكان" و"جرازاني" منهجًا يقيس البنية الذاتية لكل من الاعتماد المتبادل والاستقلال[٢]. ونعرض فيما يلي لعلاقة اللحظات الإيجابية بهذه البنية الذاتية.

قدّر الشباب الإيطالي حدة الخبرات الانفعالية بصورة أكبر من تلك التي قدرها الشباب الأسكتلندي. وأدى ذلك إلى الميل للاعتقاد بأن الشعب اللاتيني انفعالي بصورة أعلى من الذين قد يمارسون نوعًا من التحكم الذاتي.

---

(١) Singelis 1994, Matsumoto 1999, Oyserman etal 2002.

(٢) Singelis 1994.

وقال كل من "مسكيتا" و"كاراساو" إن المرء حين يتعود التحكم في انفعالاته يميل إلى التقليل من حدتها وقيمتها على خلاف من يهتمون بالتركيز على الحالات الباطنية. وعلى الرغم من أن الإيطاليين قد رفعوا من شأن اللحظات الإيجابية الانفعالية، فإنه لم يعلُ معدل رضاهم عن حياتهم عن معدل رضا الأسكتلنديين.

وجاء معدل الثقافتين في تقدير القيم مشابهًا لمعدلات الرضا عن الحياة الذي أسفرت عنه الدراسات في مختلف الدول الغربية.

توقع كل من "دونكان" و"جرازاني" أن يساعد منهج "اليومية" على تكوين ملف عن الصفات المرتبطة بالسعادة، ولا تكون مجرد صفات ملازمة فقط للسعادة والرفاهية وإنما تتيح الفرصة لأبحاث مستقبلية ووضع فروض جديدة. حقيقة لن تضم اليومية كل ما يتعلق بخبرات البشر، وإنما يمكن أن تفيد في مدِّنا بمعلومات قيمة عن كيفية تشكيل الخبرات الإيجابية في المجتمعات المختلفة.

٣- الرضا الحياتي في "نيبال":

قام كل من "دونكان" و"سوبا" بسبب الاهتمام المتزايد برفاهية السكان في الدول النامية بمسح لقياس مستوى الرضا عن الحياة بين قطاعات مختلفة من سكان المجتمع النيبالي. وعلى الرغم من الانفراج الذي حدث مؤخرًا في الوضع السياسي المضطرب، واستقرار الحكم الجمهوري الديمقراطي الفيدرالي مازالت نيبال تواجه مشكلات متعددة. ويعاني المواطن من نقص في الدخل، حيث يبلغ مستوى الدخل أقل من دولار في اليوم الواحد على

الرغم من توفر المأوى لبعض السكان وتملك بعضهم للأراضي. وأدى سوء حال البنية التحتية، والاستغلال المحدود للمصادر الطبيعية وتزايد مشكلات حقوق الإنسان إلى استفحال الوضع وزيادة الأمر سوءًا[١]. وحين يكون الإنفاق على الصحة حوالي (٢,٢٣) ويخصص من هذه النسبة (١%) للصحة العقلية، فإن ذلك يسهل معرفة مدى الرضا عن الحياة[٢]. استغرق جمع معلومات هذا البحث عامي ٢٠٠٥، ٢٠٠٦. وتم سؤال النساء (حوالي مائتين) المشاركات في أماكن إقامتهن في القرى والوديان والجبال، وسؤال الرجال (حوالي مائتين) في مكتبات الكليات والكافتريات وبيوت الشباب الواقعة في مدينة "كاثمادو" وحولها (ولم يكن هؤلاء الرجال يقيمون في المدينة ذاتها). تم قياس معدل الرضا باستخدام مقياس الرضا عن الحياة[٣]. يتكون هذا المقياس من خمسة مستويات أو مقاييس لقياس مستوى الرضا بشكل عام. ويتم تقييم الإجابة من سبع نقاط. حيث يعني الحصول على نقطة واحدة عدم الموافقة الشديدة، ويعني الحصول على سبع نقاط الموافقة بشدة. وتذبذب معدل النقاط بين الحد الأدنى خمس نقاط والحد الأعلى ٣٥ نقطة.

جاء معدل الرضا الحياتي بالنسبة لهذا القطاع من الشعب النيبالي حوالي (٢٢) وأعلى من متوسط المقياس الذي وضعه "دينر: و "آلي". حين قام دينرمآل بمسح مستوى الرضا لدى واحد وأربعين دولة، حصل ثمانية وتسعون من الطلبة النيباليين على معدل (٢١). ويضع ذلك نيبال في المرتبة الخامسة والعشرين من بين واحد وأربعين دولة. ووفق مقياس "دينر" ورفاقه يتذبذب معدل الرضا لدى الدول بين واحد وعشرين إلى ثمانية

(١) Regmi et al 2004.
(٢) Ibid..
(٣) Diener et al 1985.

وعشرين. وعلى الرغم من أن هذه العينة الحالية جاء معدلها خارج المعدل المعياري فإن ذلك لا يضعها بين الدول قليلة المستوى. وأثبت التحليل الديموغرافي للمعلومات لهذه العينة فيما بعد وجود تلازم إيجابي بين مستوى الدخل والشعور بالرضا عن الحياة. ومع ذلك، لا ينطبق هذا التلازم على من يحصلون على مستوى عال للدخل. ويجب التعامل مع هذه الحالة بحرص شديد طالما أن الأعداد قليلة. وإن كان ذلك لا يُعبر عن الأبحاث السابقة التي تقترح أن مستوى الرضا قد يعلو أو ينخفض حين يصل الدخل لمستويات معينة(١). ومع ذلك يجب أن نضع في اعتبارنا أن مستوى الدخل وحده قد لا يحدد مستوى الرضا. وأثبت "هيلويل" الحاجة لمؤسسات اجتماعية سياسية يمكن الوثوق بها.

إذا بدأت "نيبال" عملية التحديث بشكل سريع فإن دراسة تأثير مثل هذا التعبير على الرفاهية السكانية يفيد في الأبحاث المستقبلية. ويجب الانتباه إلى أن محاولة تطبيق معايير الرفاهية الغربية للصحة العقلية على دولة نامية مثل "نيبال" تُعد من الأمور الساذجة(٢). ولابد من استكشاف النظريات الموضوعية للسعادة من داخل المجتمع النيبالي ذاته، وربما تتطلب الفوارق في الجوانب التراثية والفلسفة والتاريخ مراجعة مفاهيم الصحة العقلية المريضة بل ومفاهيم الصحة العقلية السليمة والرفاهية، إذ يُعتقد مثلا أن الحالة العقلية الهادئة التي يحققها التمرين الروحاني تُعد مؤشرًا على الصحة العقلية في "نيبال"(٣). ولئن كانت مثل هذه المعلومات تتطلب مجموعة من التدخلات

---

(١) Diener et al 2004.

(٢) Helliwell 2003.

(٣) Regmi et al. 2004.

تهدف إلى زيادة الرفاهية، فإن هذه الرفاهية لا يمكن أن تتحقق إلا إذا زادت الإرادة السياسية من الإنفاق على الصحة العقلية.

٤- هل تزيد الكتابة عن اللحظات الإيجابية من قدر الشعور بالرفاهية الذاتية؟

تحتل مسألة تحديد التدخلات التي تزيد من الإحساس بالرفاهية الذاتية أولوية لدى دارس علم النفس الإيجابي، ونتناول في الفقرة التالية عرض البحث الذي قام به "دونكان" وجرازاني" عن أثر عملية تسجيل اللحظات الإيجابية على الرفاهية الذاتية.

يمكن القول إن منهج اليومية الذي يدفع إلى الانتباه، ويؤدي إلى تسجيل اللحظات، يمكن أن يقيس اللحظات الإيجابية، ويبين أثرها على الرفاهية الذاتية إذا ما تم التعود على تسجيل تلك اللحظات. طلب كل من "دونكان" و"جرازاني" من مجموعة من الطلبة الإيطاليين والأسكتلنديين في بحث آخر لقياس الاختلاف الثقافي، إكمال مقياسين عن الرضا الحياتي أحدهما قبل تسجيل اللحظات الإيجابية بأسبوعين، والآخر بعد تسجيلها بأسبوعين. وكان المقياسان لمستخدمين هما: مقياس "أندروز" و" ويزي" اللوجوه، ومقياس "ليبوميرسكي" و"ليبر" عن السعادة الذاتية[١]. يتألف مقياس السعادة الذاتية من أربعة بنود تقيم ما إذا كان المرء سعيدًا أم لا. البندان الأولان منهما عبارة

(١) Lyubominsky"s and Lepper Subjective Happiness Scale 1999.

عن مقاييس مطلقة. والبندان الآخران يسألان المشاركين عن مدى قدرتهم على وصف السعداء وغير السعداء من الناس. يكمل هذان المقياسان بعضهما بعضًا وأثبتت النتائج الأولية وجود ارتباط بينهما. وعلى الرغم من فشل حوالي ثماني وأربعين من المشاركين في بيان أن الرفاهية تزيد بعد مرور فترة من تسجيل هذه اللحظات الموجبة، فإن انشغالهم بالتسجيل طوال مدة الأسبوعين قد زاد من وعيهم بأحوال معيشتهم التي قد تسهل سعادتهم أو تمهد لها. كذلك عبروا عن دهشتهم عن ممارستهم اللحظات الإيجابية طوال فترة الأسبوعين في أثناء انشغالهم بمجموعة من الأعمال المهمة في حياتهم. ولُوحظ في الوقت نفسه أن بعض المشاركين عبروا عن صعوبة العمل، ولم يكن لديهم أي وسيلة يتأكدون بها من أن ما يلاحظونه إيجابي أو كافٍ لما يطلبه الباحثون منهم.

لقد أكد كل من "سليجمان"، و"شيلدو"، و"ليبويرسكي"، و"إمون"، و"ماكلوف"، و"كينج"، و"فوردايس" على فائدة التفكير الإيجابي، وزيادة القوة الشخصية، وممارسة العمل الخير وصنع الأهداف[١]. وعلى الرغم من ذلك مازلنا لا نستطيع تحديد التدخلات التي تزيد من السعادة الذاتية أو المهارات التي تمكن الناس من ممارسة الآليات الفكرية المترتبة على مثل هذه الدراسات. ذلك بالإضافة إلى أن الآليات التي يمكن أن تتحقق بها أي فائدة مازالت غير واضحة. ولذلك يجب ألا يؤدي العمل النظري والتجريبي الذي

---

(١) Seligman 2005 sheldon/. Lyubomirsky 2004. Emmand 2003. King 2001. Erclyce 1983.

قام به "فريد ريكسون" حول نتيجة الانفعال الإيجابي، ونموذج السعادة التي قدمه "ليبوميرسكي"، إلى زيادة الدراسات المستقبلية فقط وإنما إلى توضيح الآليات التي يمكن اتباعها(١).

٥- وضع الجسد في علم النفس الإيجابي(٢).

نهتم في هذه الفقرة بنقطة أخيرة تتعلق بالتقنيات (الآليات) المستخدمة حاليًا لرفع نسبة الرفاهية الذاتية. تضم هذه التقنيات المختلفة ثلاثة أنماط مختلفة من النشاط القصدي : سلوكية ومعرفية وإرادية(٣). لوحظ أن الاهتمام كان موجها للتقنيات المعرفية في الأبحاث المطبوعة، فيتم مثلا سؤال الأفراد عن إعادة تشكيل الخبرة، وتبديل السلوك والتمارين الفكرية، وعن معنى البلية وتحديد الأهداف ومراقبتها. ويمكن ملاحظة هذا الاهتمام أو التأكيد على الجانب العقلي في الدعوة إلى مزيد من الآليات الخاصة بالسلوك المعرفي(٤). وعلى الرغم من روعة هذا العمل المؤيد بالعديد من السنوات بالأبحاث النفسية والميدانية، فإن الاهتمام يبدو كما لو كان اهتمامًا بآليات "النفس جسمية" لتحسين الصحة العقلية والمحافظة عليها. ولذلك نطالب بمزيد من الاهتمام بالآليات "الجسم–نفسية". كأن نطالب مثلا ببعض التدخلات التي تشمل بعض صور النشاط البدني فقط أو بمشاركة بعض التقنيات المعرفية أو المعالجات الدوائية. وعلى الرغم من المجهودات الزائدة فى الاتجاه للاعتماد على التمارين،

---

(١) Fredrickson 2001, Lyubominksy et al 2005.

(٢) الجسد The Soma

(٣) Jubomirsky at al 2005.

(٤) Layard 2005.

فإن استخدامها في الرعاية الصحية العقلية مازال محدودًا. ومازال هناك بعض مشاعر الدهشة من استخدام عدد قليل من الأطباء النفسيين للتمارين في معالجتهم على الرغم من أن هناك دليلا واضحًا على أن استخدام النشاط البدني يؤدى إلى تحسّن الحالة النفسية والجسدية. وتعد مسألة القيام بإثبات صحة ذلك القول خارج نطاق هذا الفصل. ويكفي القول إن العديد من الدراسات أكدت تحسن وضع عضلة القلب من تنظيم النشاط البدني وأنه يؤدي إلى التعقيل من حالة القلق، وزيادة التقدير الذاتي، والتخفيف من حالات الاكتئاب، وسهولة القيام بالعمليات المعرفية، والتقليل من الشعور بالحزن والانزعاج النفسي المصاحب للأمراض المزمنة[١].

وإذا كان هدف علم النفس الإيجابي تحسين الصحة العقلية، نطالب بأن تكون التمارين الرياضية والبناء الجسدي والحيوية مؤشرًا على السعادة. ليس الاهتمام بقيمة النشاط البدني شيئًا جديدًا، فلقد اعتمد الأثينيون على النشاط والتمارين البدنية لتحسين الصحة النفسية (٧٧٦-٣٠٠ق.م) وأكد "كالفان" على أن التمارين الرياضية تحمي الجسم من الأمراض[٢]. وأكد ذلك أيضًا الفيلسوف اليهودي "رابي موسى بن ميمون" في القرن الثاني عشر[٣]. وكتب في العصر الحديث عن هذا الموضوع كل من "كالفان" و "مورتى"، "بيليس"، "هاريس". كما تأسس مركز "الثقة والسعادة" فى كل من جلاسجو وأسكتلندا[٤].

---

(١) North et al 1990, Etnier et al 1997, Bartholom ew 1999, Biddle et al2000, Bodin and Martinsen 2004.

(٢) Green 1951, cited in Callaghan 2004.

(٣) Cited in Dishman et al., 2004.

(٤) Callaghan 2004, Mutrie 2002, Baylis 2005, Haris 1973

انظر ويب سايت: www.centreforconficlence.org.- وأتوجه بالشكر إلى "فيرونا أورناجى"، و "برجديسى جود"، "ليزالو"، "إسالا استيوارت" "ألان توهى"، للمساعدة في جمع المعلومات والتحليل.

٦- خاتمة ومجالات البحث المستقبلية:

آمل ألا يكون هذا الفصل قد لخص فقط الأبحاث المهمة، وإنما بيّن أيضا اختلاف المناهج التي يستخدمها القائمون على هذه الأبحاث. كما يوضح أيضا أن البحث في ظاهريات الخبرات الإيجابية لدى الشباب الإيطالي والأسكتلندي يمكن أن يُبين مدى الاستفادة من منهج العينة التجريبي كمنح اليومية، كما بين أيضا كيفية الاستفادة من تفكيك مفهوم السعادة حتى لا تقتصر عملية قياسها على معرفة معدل السعداء. وقد لوحظ أن دراسة حالة النيباليين قد زادت من قيمة السياق الثقافي في دارسة السعادة، وكيف يمكن للاختلافات الفردية والثقافية أن تؤثر على السعادة. كذلك وضح أن هناك ضرورة لزيادة التدخلات لتحقيق الرفاهية باعتبار أن هذه التدخلات تعد خطوة البداية لممارسة علم النفس الإيجابي. كما تأكد ضرورة دمج النشاط البدني مع هذه التدخلات لتحقيق صورة أشمل للرفاهية والمحافظة عليها.

صاحب هذا التوجه نحو استخدام التدخلات ظهور بعض المبادئ الأساسية. وقد أصاب كل من "سيلجمان" و"آل" في القول بأن هناك حاجة إلى وجود أساس واضح للممارسة، واتباع مناهج متعددة للدراسة. ويحتاج تحقيق ذلك إلى حوار بين الممارسين لعلم النفس الإيجابي، والأطباء المحترفين، والممارسين في العيادات، وخدمات المجتمع، وأصحاب الأدوار الأخرى، حينئذ تتضح التدخلات متعددة الجوانب والأبعاد، وتتعامل مع مدى واسع من المتغيرات المختلفة. كذلك هناك حاجة لآليات ما بعد التحليل، وتقنيات لقياس مدى قوة هذه التدخلات وأثرها. وتشكل العقود القادمة تحديا لعلماء النفس الإيجابي وممارسيه. ويمكن أن تتحقق الرفاهية وتتم المحافظة عليها إذا حدث تعاون بين الفلاسفة وعلماء النفس والاقتصاديين.

الفصل التاسع

قيمة الوجه في إدراك سعادة الآخرين ومعرفتها

"إدوردو زامز"

١ ـ مقدمة:

أدرك أحيانا أن هذا الشخص يشعر بالسعادة. وأعبر عن ذلك بالقول "إنه إنسان سعيد" يشعر بالسعادة في هذه اللحظة. ولا يتم تأكيد صحة هذه العبارة من ملاحظة سلوك الشخص فقط وإنما حينما يؤكد الشخص صاحب الحالة على صحتها بالفعل(١). فكيف حصلت على هذه المعرفة؟ أشير في الفقرات التالية لهذا السؤال باسم "السؤال المعرفي". تتمثل الإجابة الطبيعية عن مثل هذا السؤال بأنني لاحظت مظاهر السعادة في سلوك الشخص وبالتحديد ملامح وجهه وتعبيراته. ويبين ذلك بوضوح شديد أن الإدراك

(١) أهتم فقط بالتعبير الجسدي، خاصة التعبيرات التي تظهر على الوجه في أثناء الانفعالات. لذلك لن أناقش التعبيرات اللغوية عن الانفعالات. لمعرفة المزيد عن التحليل الفلسفي للتعبيرات اللغوية والدور الذي يمكن أن تلعبه في المعرفة الذاتية انظر Bar-on 2004. وتوجد مناقشة للتعبيرات اللفظية وغير اللفظية عن الانفعالات من جهة اللغة في كتاب: .Wirzbicka, 1995 a, b, 1998.

البصري يمكن أن يشكل مصدرًا لمعرفة سعادة الشخص الآخر[١]. وأشير إلى ذلك بالنظرة الحسية للسعادة[٢]. وعلى الرغم من أن كل مناقشاتي تدور حول انفعال السعادة وحدتها، فإنني أعتقد أن معظم الآراء يمكن تعميمها على الانفعالات الأخرى. لا أهتم هنا بالسعادة الدائمة التي تستمر لفترة طويلة، وتجعلنا نصف حياة الناس بأنها حياة سعيدة أو نقول عن بعضهم إنهم تمتعوا بطفولة سعيدة. فليس هناك إلا السعادة اللحظية. نرى انفعال السعادة على وجوه الآخرين وبالأخص حين ننظر لوجوههم. ويكون في مقدورنا تكوين فكرة عن شعورهم في هذه اللحظة، لذلك السؤال الآن: كيف تتكون لدينا خبرات بصرية ندرك منها سعادة الآخرين أو تكون سعادتهم موضوعًا لهذه الخبرات. تشكل إجابة هذا السؤال الإطار النظري الذي قد يساعدنا على إجابة السؤال المعرفي.

---

(١) ولا يعني ذلك أن الرؤية هي الحاسة الوحيدة المسئولة عن إدراك سعادة الآخرين أو انفعالاتهم. ونستطيع أن نلاحظ فرحة الشخص من نبرة صوته ونشعر بها في ارتعاشة يده. قد يبدو للوهلة الأولى أن حاستي التذوق والشم مثلاً في إدراك الإشارات الكيميائية التي قد تصدر من الكائنات البشرية والحيوانية حين تكون لديها إحساسات معينة. من جهة أخرى، يمكن اعتبار حاستي التذوق والشم مختلفتين عن الحواس الأخرى بسبب التطور التاريخي لبيئتنا الثقافية والاجتماعية. ولذلك يعد من صحيح القول أننا ندرك انفعالات الآخرين عن طريق الحواس رغم اختلاف أهمية بعضها عن البعض الآخر. وقد طور "بيركنز" إمكانية ارتباط انفعالات الآخرين بحاستي البصر والسمع: انظر Penkins 1966.

(٢) تشير كلمة السعادة هنا دائما إلى سعادة الآخرين.

٢- السعادة والتعبير:

أبدأ الخطوة الأولى من بحثي بمناقشة تعبيرات الوجه ودورها في إدراك السعادة[١]. يوجد على الأقل تفسير رئيسي واحد لهذه التعبيرات[٢]. تقول معظم التفسيرات إن التعبيرات عبارة عن تعديلات سلوكية وبدنية تعبر عن مظاهر السعادة[٣]. وأشير إلى ذلك بمصطلح "الرؤية باعتبارها علامة". ويتفق معظم الفلاسفة على أنه بمجرد إدراكنا "المفهوم"، نستطيع أن نرى شيئا معينا على أنه شيء آخر أو بتعبير أكثر دقة، نرى شيئا معيناً باعتباره مجرد نوع معين من شيء[٤]. فأرى مثلا شيئًا معيناً على أنه تفاحة بمجرد درايتي بمفهوم التفاحة. وتتضمن عملية الدراية بالمفهوم معرفة أولية بنوعية الأشياء التي تنتمي التفاحة إليها وبكيفية شكلها عادة. يثبت ذلك، أن القدرة على رؤية شيء ما على أنه نوع معين من الأشياء تستند على الخلفية المعرفية للشخص الذي يراه. تشبه عملية إدراك السعادة ذلك الوضع، ويمكن وصف التعبيرات باعتبارها نماذج لتغيرات جسدية حدثت بسبب الانفعالات[٥]. ويثبت الدليل التجريبي أن نماذج معينة من

---

(١) يتم استخدام التعبيرات التالية بصورة تبادلية طوال الفصل: التعبير، وتعبير الوجه، الإدراك، إدراك بصري، نظام بصري، الجانب الحسي.

(٢) تم مناقشة التعبير عن الانفعالات من قبل العديد من الفلاسفة وعلماء النفس مثل Austin 1946, Hampshire 1960, Alston 1965, Wollheim 1967, Goldie 2000, Pickard2003. Bar-on 2004 and Giffiths.

(٣) نجد مناقشة لفكرة أن الانفعالات تعبر عن نفسها أو تظهر في تغيرات الجسد في كتاب James 1884.

(٤) Grice 1957.

(٥) يرى جرايسي أن التعبيرات عن الانفعالات تُعد علامات طبيعية عليها كما يكون الدخان دلالة على وجود النار. يقول: انظر لحالة تقطيب الوجه، حين أقطب وجهي في لحظة من اللحظات يرى من ينظر إلى هذا العبوس أنه دليل على عدم الشعور بالسعادة. انظر .Grice 1957 p. 383.

التغيرات تخص دائما انفعالات معينة[١]. يتأثر الجنس البشري منذ نشأته وتطوره بما يسميه علماء النفس "البرامج المعبرة"، حيث توجد مجموعة من الاستجابات الآلية تتضمن تعبيرات جسدية وحركات في الوجه وتغيرات في نبرة الصوت[٢]. فتعد مثلا الابتسامة نموذجًا للتغيرات التي تحدث تعبيرًا عن السعادة، ويتجهم الوجه تعبيرًا عن الغضب وهكذا. ونرى تغيرات معينة باعتبارها تعبيرات عن السعادة بمجرد إدراكنا مفهوم السعادة الذي يعد مفهومًا نفسيا أو باطنيا مثل "الفكر" و"الرغبة" و"الإدراك". تتضمن المعرفة بالمفاهيم في علم النفس كيفية استخدام المحمولات النفسية المعبرة عن حالة الذات (المتكلم) والآخر (الغائب). ويعد المرء مدركًا لمفهوم السعادة حين يكون على دراية بالظروف التي يستطيع فيها القول: إنه يشعر بالسعادة، أن شخصا آخر يشعر بالسعادة[٣]. ويوفر نمط المعرفة الضروري للحكم الصحيح على

---

(١) قدم "زاجون" (Zajonce 1989) ومجموعة من العلماء سلسلة من التجارب هدفها إثبات الصلة بين حرارة المخ وتكوين الانفعالات. ثم افتراض أن تبريد بعض مناطق "المخ" بدفع أكبر من الهواء من خلال فتحة الأنف، يزيد الآثار الإيجابية. بينما تدفع عملية تسخينها بكميات قليلة من الهواء إلى زيادة الآثار السلبية. وأثبتت الدراسة أن عضلات وجوه الأفراد تعبر عن انفعالات سلبية إذا مروا بخبرات سلبية. فيشبه مثلا نطق حرف (ü) حركة الوجه المرتبطة بانفعالات سلبية. بينما يشبه نطق الحرف (A) كما كلمة (ah) تعبيرات الوجه المرتبطة بانفعالات إيجابية. بناء على ذلك يقل الشعور بالمتعة حين يتم النطق بحرف (ü) وتشعر الذات بحالة سلبية، بينما نطق حرف (ah) يؤدي إلى الشعور بالمتعة وتشعر الذات بحالة إيجابية. وتبين مثل هذه الاكتشافات أن هذه التغيرات في حركات الوجه ترتبط بانفعالات معينة ومشاعر عاطفية. وتؤكد كذلك وجود ارتباط بين الانفعالات والمشاعر العاطفية، والتغيرات في الجسد كله.

(٢) Ekman 1996, Darwin 1872.

(٣) نستخدم في تعبيراتنا النفسية اليومية كلمات تعبّر عن الانفعال بطريقتين: الأولى أن نقول إننا سعداء، والثانية: نقول إننا نشعر بالسعادة. "وإن كانت الطريقة الثانية تشير إلى مشاعر الجسد وإحساساته فإن الطريقة الأولى لا توجد بها مثل هذه الإشارة.ويتفق ذلك مع ملاحظة أننا مثلا قد نشعر بالاستياء من موقف معين دون الشعور بهذا الاستياء طوال الوقت أو بصورة مستمرة. لذلك تشير هاتان الطريقتان في التعبير إلى جانبين مختلفين للانفعالات. الأول: أنها تتكون من مشاعر الجسد وإحساساته أي أنها مكونات=

شعور الفرد بالسعادة أو شعور الآخرين بها أكبر قدر من المعلومات المرتبطة بالسعادة. ويُعد من الأمور الصائبة تمامًا معرفة الصفات التي تجعلنا نحكم على شخصية ما بأنها تشعر بالسعادة اليوم فهذا يعد من أهم الأمور. إذ تحقق هذه المعرفة بالصفات إمكانية معرفة كيف يسلك الناس حين نصفهم بأنهم سعداء أو يشعرون بالسعادة. وتمكننا مثل هذه المعرفة من إدراك التغيرات السلوكية والجسدية باعتبارها تعبيرات عن السعادة.

تبدو مشكلة النظرة في أنها لا تقدم تفسيرًا جيدًا للاتجاه الحسي على الرغم من أنها نظرة بدهية. وأعتقد أن التفسير الجيد لابد أن يقدم ويبين لنا أكبر قدر من جوانب الظاهرة. ويُعد الاعتماد على الرؤية باعتبارها علامة غير كاف حين يتعلق الأمر بتفسير جانبين مهمين من جوانب السعادة. الأول: الدليل التجريبي، وهو أن الأطفال يرون تعبيرات الوجه لدى الكبار ويستجيبون لها(١). ويستجيب الأطفال مثلا لبسمتنا بابتسامة مقابلة(٢). الثاني

= تجريبية، إذ نعرف من خلال الخبرة أن هناك مشاعر جسدية معينة تخص انفعالات معينة. وليس الشعور بالمتعة مثلاً إلا وجود نوع من الشعور البدني الذي لا نشعر به عادة إلا في حالة المتعة. الجانب الثاني: هناك بعض الانفعالات لا تحتاج إلى التعبير عن نفسها في مشاعر جسدية وإحساسات معينة حتى تلعب دورًا في حياتنا النفسية. ويظهر ذلك حين نسلك سلوكا يُعبر عن المتعة دون أن نشعر بالاستمتاع متبعة؛ لذلك تُعد السعادة حالة ندركها في الآخرين سواء كانوا سعداء أو يشعرون بالسعادة. وأتحدث لهذا السبب عن السعادة باعتبارها انفعالا ندركه في كلتا الحالتين. وهناك مناقشة للعلاقة بين الانفعالات والمشاعر الانفعالية في كتاب:Richard Wollheim.

(١) يثبت الدليل التجريبي أن الأطفال يبدءون في التعرف على التعبيرات الانفعالية عند بلوغهم عمر ست سنوات. بل لاحظت بعض التقارير التعرف لدى الطفل حديث الولادة: Nelson 1987.

(٢) أثارت هذه الظاهرة بالطبع تفسيرات مختلفة. ويُعد من أكثر هذه التفسيرات عقلانية القول بأن الطفل الصغير لا يبتسم كنوع من الاستجابة الفعلية وإنما يقلد التعبيرات التي يراها على وجوه الكبار. ويعتبر ذلك بالطبع احتمالاً قائما لأهمية دور التقليد في التطورات المبكرة. وإن كنت أرغب بصفة عامة إلى القبول بأن التعبيرات الانفعالية لدى الأطفال ليست مجرد عملية تقليد. ولا يمنع عامة تقليد الأطفال التعبيرات

أن الأفراد ذوي الخلفيات المعرفية المختلفة تتفق الأحكام التي يصدرونها بالنسبة لمجموعة الانفعالات التي يرونها حين يتم إطلاعهم على مجموعة من الصور لأناس تحمل وجوههم تعبيرات انفعالية(١). وأتناول هذا النوع الثاني ومغزاه في فقرة لاحقة، وأود الآن التركيز على الدليل المتعلق بالأطفال. كيف تفسر "نظرية الرؤية" هذا الجانب من عملية إدراك السعادة؟ تعني نظرية الرؤية أننا نستطيع أن ندرك سعادة الآخرين حين نكون فقط على معرفة بالصورة النموذجية لتصرف الناس أو بسلوكهم حين يكونون سعداء أو يشعرون بالسعادة. وتكمن إشكالية هذا المطلب في أن مثل هذا النمط من المعرفة يأخذ وقتًا طويلا لأنه يتطلب تكرار عرض التعبيرات عن السعادة. ومن ثمّ ليس من المفضل القول بأن الأطفال يتوفر لديهم مثل هذا النمط من المعرفة. وإذا ما صح ذلك التفسير، يعني اعتبار الرؤية دليلا على إدراك السعادة، أن الأطفال لا يرون التغيرات الجسدية وحركات الجسد باعتبارها تعبيرات عن السعادة لنقص خلفيتهم المعرفية، وأن كل ما يرونه مجرد مجموعة من التعبيرات على وجه الشخص أي لا يرونها بوصفها تعبيرات عن حالة انفعالية. تمثل هذه النتيجة مشكلة لأنها تحذف ما قد يُعد جانبًا أساسيًا من جوانب الإدراك الانفعالي، إذ إن هناك دليلا على أن الأطفال لا يستجيبون للتعبيرات غير الانفعالية فقط وإنما للتغيرات المعبرة عن الانفعالات أيضا.

=الانفعالية خاصة في بداية حياتهم إمكانية القول بأنهم يشكلون انفعالاتهم استجابة للتعبيرات التي يرونها لدى الآخرين أو الكبار.

(١) Ekman et al 1969, Izand 1971m, Ekman and Friesn 1986 .

- ومجموعة من النظريات النقدية انظر: Yutz and White 1986, Izard 1986., Izard and Haynes 1988, and Russe //1994.

ربما نتساءل في هذه المرحلة عما إذا كان هناك سبب لقبول النتيجة القائلة بأن الأطفال لا يرون تغيرات الجسد وانفعالاته بوصفها تعبيرات عن السعادة وذلك بسبب نقص الخلفية المعرفية المرتبطة بها. واضح أن السبب الوحيد يبدو في تمسكنا بنظرية الرؤية التي تفسر عملية إدراكنا للسعادة، وتكمن مشكلة التفسير في أنه يعتمد على المعرفة الخلفية التي تُعد صعبة جدًا بالنسبة لتفسير الدليل التجريبي لحالة الأطفال. وعلى الرغم من أن هذا الدليل يمثل مشكلة ويخضع للعديد من التفسيرات، فإنه يشكل جانبًا مهمًا من جوانب الإدراك للانفعال. يترتب على ذلك أن "نظرية الرؤية" لا تفسر الجانب الأهم من جوانب الظاهرة موضوع البحث. ويضعنا ذلك أمام خيارين: إما أن نتمسك بنظرية الرؤية بوصفها علامة ونرفض الدليل التجريبي في حالة الأطفال، أو نتمسك بالدليل التجريبي ونرفض نظرية الرؤية. أرى أن الخيار الثاني واعد. إذ يسعى لتفسير يعتمد على الدليل التجريبي. فماذا يكون هذا التفسير؟ لقد رأينا أن فشل نظرية الرؤية كان بسبب اعتمادها على المعرفة الخلفية، لذا يقترح هذا التفسير البديل الاعتماد على الجانب الحسي والبعد عن الاعتماد على المعرفة الخلفية.

قد يتعجب المرء، كيف لا تكون المعرفة عنصرًا من عناصر الإدراك! إذ يتفق معظم الفلاسفة على أن "المعرفة" تشكل مضمون الإدراك بواسطة مجموعة من المفاهيم[١]. إذا أردنا تفسير الاتجاه الحسي القائل بالاعتماد على الظاهر أو الخارج فقط دون الاعتماد على المعرفة فإننا في حاجة إلى دراسة الجزئيات أو اللحظات الحسية التي يمكن أن نحصل عليها مستقلة ودون الاعتماد على المعرفة الخلفية. تحدث هذه الخبرات الجزئية معتمدة على الجهاز البصري فقط بغض النظر عما إذا كان الشخص المدرك يعرف ما

(١) انظر تفسير عملية الإدراك .John McDowell 1994

يدركه أو لا يعرفه. لقد أثبت البحث في عمل الجهاز البصري أن القدرة على رؤية صفات معينة كالألوان مثلا تكون موجودة لدى الطفل لحظة الميلاد. لذلك لا تتطلب معرفة مسبقة بمفاهيم الألوان ومعانيها[١]. يعني ذلك، أنه يمكن الحصول على خبرة باللون الأحمر على الرغم من أن المدرك ليس لديه أي معرفة مسبقة باللون الأحمر. ويمكن أن نفترض بالمثل أن القدرة على رؤية انفعالات الآخرين تعتمد على طريقة عمل الجهاز البصري. وتمتاز هذه النظرة الحسية بأنها تعتمد على الدليل التجريبي المستمد من ملاحظة الأطفال. ويُعد من الجائز تمامًا الاعتقاد بأن قدرة الأطفال على رؤية انفعالات الآخرين تكون قائمة دون اكتسابهم لأي معرفة خلفية بالانفعالات. وتقترح مثل هذه الاعتبارات القول بأن أي تفسير للنزعة الحسية لا يعتمد على أي معرفة خلفية يثبت أن الجهاز البصري قادر على رصد شعور الآخرين بالسعادة.

نحتاج قبل تناول هذه المسألة إلى دراسة العلاقة بين السعادة وتعبيراتها. إذا قبلنا بالدليل التجريبي المستمد من ملاحظة الأطفال، فإن إدراك الانفعال يعد جانبًا مهمًا، وليست المعرفة الخلفية ضرورية لرؤية سعادة الآخرين لأننا في حاجة لمعرفة سبب يجعل حالة عقلية مثل حالة السعادة قابلة للإدراك في المقام الأول. تتمثل إحدى طرق القيام بهذه المهمة في دراسة الإدراك البصري للموضوعات المادية العادية كالطاولات والكراسي. ثم نطرح السؤال: هل الإدراك البصري للسعادة يشبه الإدراك البصري للموضوعات المادية؟ نستطيع التفكير في الإدراك البصري باعتباره نتيجة للتفاعل بين عنصرين. الأول موضوع الإدراك. والثاني الجهاز البصري. قد يكون للموضوع مجموعة من الصفات المختلفة إلا أن بعضها فقط يرتبط بالإدراك

---

(١) Adams et al 1994., Cohen and Cashon, 2003.

البصري. وأشير إلى مثل هذه الصفات باسم الصفات البصرية. ويحدث الإدراك البصري حينما تنطبع الصفات البصرية للموضوع على جهاز الإبصار للمدرك. وتقترح مثل هذه الاعتبارات أنه إذا صح الاتجاه الحسي فإن نظرية الرؤية تُعد زائفة. ويجب أن تكون للسعادة صفات بصرية يستجيب لها جهاز الإبصار ويحس بها، ومن ثمّ تصبح معرفة صفات الإدراك البصري للسعادة مسألة في منتهى الأهمية.

اقترحت القول بأن التعبيرات تكون متضمنة بصورة ما الإدراك البصري للسعادة، ومع ذلك سريعًا ما نجد مشكلة تتعلق بأننا ليس لدينا أي رؤية واضحة عن طبيعة هذه التعبيرات. يتفق معظم الناس على أن التعبيرات ليست إلا حركات للوجه، إلا أن ذلك لا ينطبق على التعبيرات التي لا تظهر على الوجه (مثل التنهيدات، والصراخ، وارتعاش نبرة الصوت) الأمر الذي يعني أن التعبيرات ليست مقصورة على الحركات التي تظهر على الوجه. ربما يقال إن التعبيرات تحدث في كل أنحاء الجسد، وذلك ليس صحيحًا بالطبع. إذ إن معظم الحركات الإرادية ليست تعبيرات. قد يحاول البعض القول حينئذ إن التعبيرات ليست مثل الأفعال وهي عبارة عن حركات لا إرادية يمكن أن تحدث في أي جزء من أجزاء الجسم. ومع ذلك يترتب على هذه النظرة نتيجتان غير مرغوب فيهما. الأولى: أنها تتضمن أن كل الحركات اللاإرادية تُعد من فئة التعبيرات، وليس ذلك أمرًا مقبولا. إذ توجد حركات لا إرادية (مثل الرعشات) ليست تعبيرات. الثانية أنها تحذف الحركات ألاإرادية مثل تصلب الذراعين أو فرقعة الأصابع) من فئة التعبيرات. وليس ذلك مقبولا أيضا؛ إذ إنه في بعض الحالات قد تعبر مثل هذه الحركات عن انفعالات. وهكذا يبدو أن النقطة الوحيدة التي تم الاتفاق عليها تتمثل في فكرة أن "التعبيرات" "حركات". إلا أن ذلك أيضا قابل

للتساؤل، ويمكن التعبير عن الانفعالات كتعبيرات جسدية لا تتضمن أي حركة لأي جزء من أجزاء الجسد (مثل اصفرار الوجه، وجفاف الحلق، وبرودة اليدين). ويؤكد ذلك أن أفضل طريقة لوصف التعبيرات تتمثل في اعتبارها تغيرات جسدية تدرك بصورة عامة. ويتسق ذلك مع فكرة أن الانفعالات تؤدي إلى تبدلات وتغيرات في أجزاء الجسد وأوضاعه. ومع ذلك يكون لهذه النظرة أساس باطني لاهتمامها الشديد بما يحدث داخل الجسد.

بيد أن كل هذه الأوصاف المختلفة قد أهملت أهم جانب في طبيعة التعبيرات. ألا وهو أن تعبيرًا انفعاليا قد حدث لدى شخص آخر غير ذلك الشخص الذي صدر عنه هذا التعبير[١]. ويُعد هذا الجانب الذي تم إهماله الجانب الوحيد الذي يساعد على توضيح دور التعبيرات في الإدراك البصري للسعادة[٢]. لنفرض أننا نظرنا إلى التعبيرات باعتبارها ظواهر تربط الآخرين بالانفعالات التي أشعر بها، فكيف يمكن أن تتأسس مثل هذه العلاقة؟ يُعد التعبير عن السعادة في هذه الحالة شيئًا يمكن أن يدركه الآخرون من وجهي وفي سلوكي. يتم وصف الإدراك عادة بأنه عبارة عن وجود علاقة بين المدرك والموضوع المدرك. وتتأسس هذه العلاقة من الطريقة التي يظهر بها الموضوع للشخص المدرك[٣]. فحين أرى الشمس في السماء تنشأ هذه العلاقة وفقًا لكيفية ظهور الشمس بالنسبة لي، وبالتحديد بوصفها دائرة

---

(١) لا يعني ذلك أن التعبيرات لا تحدث عادة إلا حين نكون وسط العامة من الناس. إذ غالبا ما نضحك ونبتسم حين نكون وحدنا. قيل مثلاً إن حدوث التعبيرات حين يكون الفرد وحده أمر شائع، ويمكن تفسير حدوثها على أنها استجابة لتفاعلات متخيلة يتصورها الناس حين يكونون وحدهم. انظر .Alan Fridlund 1991

(٢) هناك دراسة مهمة للعلاقة بين الإدراك وملامح الوجه انظر:

Robert Oakes 1982.

(٣) Crane 1998.

صغيرة صفراء اللون. ونستطيع النظر للتعبيرات بهذه النظرة نفسها. ونصف التعبيرات بأنها الطريقة التي تظهر بها سعادتنا للآخرين. ويمكن وفقًا لذلك النظر للتعبيرات باعتبارها الصفات البصرية للسعادة(١). ويجيب مثل هذا التفسير عن كيف يمكن إدراك السعادة، أي ما الذي يجعل كائنا عقليا مثل السعادة قابلا للإدراك؟ تتمثل إجابة هذا السؤال في أن السعادة (مثل الانفعالات الأخرى) لها صفاتها البصرية الخاصة التي يستطيع الآخرون إدراكها. ويعني ذلك أن السعادة قابلة للإدراك. وتتطابق صفاتها البصرية مع تعبيرات الوجه التي ترتبط بالسعادة وتخصها. ووفق هذه النظرة، حين ننظر لتعبيرات فرد ما عن السعادة، نجد أن ما نراه شيئًا أكثر من مجرد تحوّل أو تبدل في ملامح الوجه. إننا نرى السعادة، ويعني ذلك أن ما نسميه "تعبيرًا" عن السعادة ليس مجرد تغير أو تبدل حدث في الجسد سبّب السعادة، وإنما صفة مميزة ولاصقة بالسعادة، تخلق الأوضاع الملائمة، وتهيئ الظروف التي تمكّن من إدراك الانفصال.

٣ـ السعادة، التعبير، الجهاز البصري.

لا يكفي القول إن شيئًا ما قابلا للإدراك يدرك أو يتم إدراكه. فلا يمكن مثلا إدراك الأشعة تحت الحمراء إلا بواسطة كائنات لديها جهاز بصري حساس مناسب. وإذا كانت هناك كائنات تنقصها القدرة على إدراك الأشعة تحت الحمراء (كما في حالة الجنس البشري) فإن الأشعة تحت الحمراء على الرغم من أنها قابلة للإدراك لا يمكن للبشر إدراكها، ونحتاج وفق هذا

---

(١) Pickand 2003.

التفسير أن نبين أن الانفعال ليس فقط قابلا للإدراك فقط دائما يتم إدراكه بالفعل. ويؤكد الدليل التجريبي بالنسبة لوظيفة الجهاز البصري هذه الحجة. وعلى الرغم من أن البحوث الحالية لقدرات المخ تؤيد فكرة أن الجهاز البصري يستطيع كشف الانفعالات، فإننا نعرف عن الآليات المتضمنة في إدراك الانفعالات السلبية أكثر من معرفتنا للسعادة. وأعرض، لهذا السبب، للدليل التجريبي بالنسبة لمعرفتنا للانفعالات السلبية بوصفه مدخلا نستطيع أن نعرف منه آليات المخ التي تشترك في إدراك السعادة.

أثبتت الدراسات السلوكية أن الأفراد المصابين بمرض "الطيف المتوحد" عديمو الإحساس بانفعالات الآخرين[١]. قامت إحدى الدراسات بالمقارنة بين الأطفال "المتوحدين" و"غير المتوحدين"، فى حين طلب منهم تضعيف مجموعة من الصور لمجموعات من الناس يختلفون في العمر والجنس وتعبيرات الوجه ونوع القبعات التي يرتدونها[٢]، وبينما صنف الأطفال الأسوياء الصور وفق تعبيرات الوجوه، صنفها المتوحدون وفق نوع قبعات الناس. وحين طلب منهم تصنيف الصور وفق تعبيرات الوجه لم يستطع أكثر من نصفهم القيام بذلك. وعلى الرغم من أن هذه الأبحاث تبين أن الأطفال "المتوحدين" لديهم مشكلة في ملاحظة انفعالات الآخرين، فإنه ليس واضحا ما إذا كانت المشكلة معرفية أم حسية. تبين الدراسات السابقة أن الأطفال المتوحدين يمكنهم القيام بعملية تصنيف مثلهم مثل الأطفال غير

---

(١) الطيف المتوحد autism spectrum. ويصف الباحثون عادة المشكلة بأنها تتمثل في العجز في الرؤية أو إدراك التعبيرات الانفعالية على الوجوه أو معرفتها، وقد سبق أن وضحت في فكرة سابقة أن التعبيرات ليست إلا الصفات التي تجعل الانفعالات قابلة للإدراك. ويعني ذلك أن السبب الذي يؤثر على القدرة في إدراك التعبيرات الانفعالية على الوجوه يكمن في العجز في إدراك الانفعالات.

(٢) Dakin and Frith 2005. Behrmann et al 2006.

المتوحدين، وأن الفرق كان في نوع الصفات التي يستجيبون لها، فاستجابوا لأنواع الملابس وليس لتعبيرات الوجوه. ولا يوجد سبب يجعل القدرة على التصنيف تحتاج لقدرة معرفية أوسع من تلك التي تتطلبها عملية تصنيف الصور وفقاً لأنواع القبعات. ويثبت ذلك صحة القول بأن المشكلة ليست مشكلة معرفية على الإطلاق، بل لقد أثبتت بعض الدراسات الحديثة لعملية الإدراك لدى المصابين بداء التوحد أن المشكلة تتعلق بالإحساس. وثبت بالدليل أن الأفراد المتوحدين يعانون دائما من مشكلة حسية (تتعلق بالإحساسات المشتتة). إذ ينتبه المتوحدون للتفصيلات الجزئية (المحلية) ويفشلون في إدراك المثير كله لذلك ربما ينتج ضعفهم في إدراك الوجوه من ميلهم إلى المعلومة الجزئية بدلا من البحث عن النظرة الكلية أو الشاملة. ويظهر دليل آخر على صحة ذلك في عجزهم عن إدراك الحركة البشرية السريعة. ودائما ما تكون تعبيرات الوجه سريعة. وثبت أن المتوحدين يتعرفون على التعبيرات الانفعالية بصورة أفضل إذا ما تم تصويرها وتسجيلها وعرضها صورة عن طريق الفيديو. وتقل قدرتهم على إدراكها حين يطلب منهم إدراكها لحظة حدوثها أو بالسرعة العادية"[١]. وتثبت كل هذه البحوث أن العجز أو المشكلة تتعلق بالإحساس.

أثبتت الدراسات الحديثة (FMRI) أن ضعف نشاط إحدى اللوزتين في الحلق قد يؤدي إلى ضعف قدرة المرء على إدراك الانفعالات السلبية[٢]. وقد تم الحصول على العديد من النتائج المرتبة على ضعف اللوزتين من دراسة بعض المصابين بخلل في وظيفتهما. بات هؤلاء المرضى غير قادرين على التعرف على تعبيرات الوجه التي تظهر في لحظات الخوف بعد توقف نشاط

---

(١) Gepner el al. 2001.

(٢) Schultz 2005.

اللوزتين[١]. وعلى الرغم من إثبات هذه الأبحاث وجود دور لهما في التعرف على الانفعالات السلبية فإنها لم تؤيد بصورة مباشرة الدعوى القائلة بأن الجهاز البصري قادر على ملاحظة الانفعالات. وذلك لأنهما ليستا جزءًا من فصل الرؤية في المخ. ومع ذلك تستطيع افتراض أن اللوزتين تشكلان جزءًا من بنية مخية معقدة وظيفتها ملاحظة انفعالات الآخرين. وقد تم تأييد هذا الفرض بدراسة أجريت حديثًا على قرود المكاك أثبتت وجود علاقة بين نشاط اللوزتين والرؤية. وأثبتت إحدى الدراسات بالتحديد أن نشاط اللوزتين ربما يعدل الإدراك لتوجيه الانتباه إلى جوانب من البيئة ترتبط بالتعامل مع المثيرات المهددة[٢]. واقترحت هذه الدراسات وغيرها أن هناك مساحة في المخ واللوزتين تنشط استجابة لاكتشاف الانفعالات السلبية للآخرين. كما بينت بعض الدراسات أن اللوزتين يقل نشاطهما لدى المتوحدين حين تعرض أمامهم انفعالات سلبية. ويبدو أن ذلك يكون كامنًا في جذور حساسيتهم الضعيفة تجاه هذه الانفعالات. وتبين تلك المجموعة من الأدلة أن اللوزتين تشكلان جزءًا من بنية ذهنية معقدة تعمل على ملاحظة الانفعالات السلبية في الآخرين. ونستطيع أن نفترض وجود آلية مشابهة تتم داخل مساحات مختلفة من المخ تدعم القدرة على ملاحظة الانفعالات الإيجابية والسعادة. وقد أيدت بعض الدراسات وجود نشاط في بعض الغدد الصماء تؤدي إلى تغيرات باطنية تحدث استجابة للتعبيرات عن السعادة[٣].

---

(١) Adolphs et al 2005.

(٢) Amaral el al.

(٣) ويمكن القول إن نشاط الغدد يمكن أن يعد نوعا من المكافأة التي يتلقاها الفرد نتيجة إدراك سعادة شخص آخر غيره.

يؤكد كل ما قد عرضته وجود دليل واضح على وجود بنية مخية معقدة تلعب دورًا أساسيًا ورئيسيا في الإدراك البصري للانفعالات السلبية. ولسوء الحظ، لم تتضح بعد البنية المخية أو البناءات التي تلعب دورًا في إدراك السعادة. وقد أدى نقص الدليل الواضح إلى ظهور اعتراض على فكرة أن وظائف الجهاز الحسي تلاحظ السعادة. وقيل إن ذلك مجرد افتراض نظري. ولا تزال الرؤية أفضل تفسير متوفر حتى الآن. أرفض هذا الاعتراض، وأعتمد في هذا الرفض على دليل أستمده من الدراسات التي أجريت في ميدان مختلف آخر يتعلق بالدراسات الأنثروبولوجية في الفترة من وسط الستينيات حتى بداية السبعينيات. فقد قام العالمان النفسيان الأمريكيان إكمان وكارول بدراسة مستقلة قابلا فيها حوالي واحد وعشرين شخصًا من ثقافات غربية وغير غربية[١]. وطلب من المشاركين تسمية الانفعالات التي تظهر على وجوه مجموعة من الأفراد القوقازيين. دهش العالمان حين وجدا اتفاقًا في تسمية ستة اتصالات لتعبيرات الوجه وهي: الغضب، والاحتكار، والخوف، والدهشة، والحزن، والفرح. وقد عرفت هذه الانفعالات فيما بعد بالانفعالات الأساسية. ولاستبعاد إمكانية حدوث هذا الاتفاق بين المشاركين بسبب وجود نوع من التلوث الثقافي، أجرى العالمان هذا البحث نفسه على سكان أربع مناطق في غينيا الجديدة أي من سكان المناطق الجنوبية، إذ كان سكان هذه المناطق محدودي الصلة بالعالم الخارجي والثقافات الأخرى. وحين تم عرض صور القوقازيين التي تعبر عن انفعالات أساسية اختار أصحاب الثقافات الجنوبية الأربع التعبيرات نفسها بالنسبة لكل انفعال كما حدث تمامًا بالنسبة للمشاركين من الدول الغربية، وكان الاستثناء الوحيد أنهم فشلوا في تمييز انفعال الخوف عن انفعال الدهشة، على الرغم من تميز كلا الانفعالين عن انفعالات الغضب والسعادة والحزن والاحتكار[٢].

---

(١) Ekman et al 1969, Izard 1971.

(٢) ويمكن تفسير ذلك بسبب تشابه تعبير الخوف والدهشة على ملامح الوجه.

أثارت مثل هذه النتائج نوعا من الدهشة. تعد الثقافة مجموعة من المعارف التي يشارك فيها أفراد شعب معين، ويكون للثقافات المختلفة معرفة خلفية مختلفة تؤثر على طرق إدراك الناس للموضوعات والحوادث والحالات الفعلية. ويُعد من المنطقي والمعقول الاعتقاد بأن المعرفة الخلفية تؤثر أيضا على طرق إدراك الانفعالات وفهمها[١]. ويُتوقع دائما أن الأفراد المنتمين لثقافات مختلفة تختلف خلفيتهم المعرفية بالنسبة لسلوك الناس وتعبيرهم عن الانفعالات. وكان من المتصور وفق هذه القواعد والحدود أن الأفراد الذين ينتمون لثقافات مختلفة قد لا يتفقون على هذه الأنواع من الانفعالات حين يرون الصور التي قدمها لهم "إكمان" و"ازدر". ومع ذلك جاءت الدراسات التي أجراها كل من "إكمان" و"ازدر" على الشعوب المتحضرة، والأبحاث الأخرى التي أجراها "إكمان" و"آل" على الشعوب الجنوبية بنتائج مخالفة لذلك، إذ يثبتا أن الأفراد المنتمين لثقافات مختلفة قد اتفقوا على نمط الانفعالات التي لاحظوها على وجوه أصحاب هذه الصور. استنتج "إكمان" وزملاؤه من هذه الأبحاث أن هناك ارتباطا ما أو صلة معينة بين ملامح معينة تظهر على الوجه وانفعالات معينة، وأن هذا الارتباط عام وكلي. وافترضوا جميعًا أن هذا الارتباط قد حدث بسبب عملية الانتخاب الطبيعي، وإن كانوا لم يستبعدوا إمكانية أن بعض التعبيرات قد تم اكتسابها عن طريق عملية التعلم[٢].

لا تُعد هذه النتيجة مرضية تمامًا، إذ لا يفسر القول بأن بعض التعبيرات الانفعالية عامة هذا الاتفاق الذي ظهر في الدراسات، إلا إذا

---

(١) تظهر عملية الاختلاف بين الثقافات في صياغة المفاهيم الخاصة بالانفعالات في نوع المصطلح المحدد للانفعال الذي تختاره كل ثقافة انظر: .Wierzbicka 1986

(٢) Ekman 1979, 1999.

افترضنا أن المعرفة بارتباط تعبيرات معينة بانفعالات معينة هي معرفة عامة وكلية. ومع ذلك لا أجد بحثًا يؤيد مثل هذا الافتراض. كذلك يجب التساؤل عن إذا كان التعميم يمدنا بأفضل تفسير للظاهرة التي يتناولها. تتضمن الدراسات التي تم إجراؤها الآتي: تم إطلاع الأفراد المشاركين في الاختبار على مجموعة من الصور لأفراد يعبرون عن مجموعة من الانفعالات الأساسية بملامح وجوههم، وطُلب منهم تحديد نوع الانفعالات التي شاهدوها. ويثبت ذلك أن الأحكام التي أصدروها قامت على أساس حسي أي أحكام حسية. لذلك لا تُعد المعرفة العامة أو الكلية السبب في اتفاقهم وإنما الإدراك الحسي. ويمكن تأييد هذا الاستنتاج بأن كل أفراد الجنس الواحد يكون لهم الجهاز الحسي نفسه. ويُعد من الصواب القول بأن كل أفراد النوع الواحد يرون الأشياء نفسها حين تتم إثارتهم بمثيرات واحدة ومحددة[١]. إذا ما صح ذلك يمكن تفسير عملية الاتفاق في الحكم بأن كل البشر لهم نفس الجهاز الحسي، ولذلك يستطيعون رؤية أنواع الانفعالات نفسها التي يُعبر الآخرون عنها. ويؤدي ذلك إلى نتيجتين:الأولى أن القدرة على رؤية الانفعالات الأساسية على وجوه الآخرين مستقلة عن المعرفة الخلفية. والثانية أن هذه المقدرة تحدث بسبب ملاحظة الجهاز البصري للانفعالات الأساسية.

لا يؤدي ما قد لاحظته إلى القول بعدم وجود صلة بين المعرفة الخلفية وإدراك الانفعالات. لقد أثبتت دراسات عديدة أن التعرف على التعبيرات الانفعالية يزداد مع التقدم في العمر. وتظهر قدرة الأطفال وتتطور وتنمو تدريجيا مع مرور الوقت. تبدأ قدرتهم في التعرف على السعادة، ثم تمكنهم من التعرف على تعبيرات الحزن والغضب والدهشة والخوف. تثبت هذه الأمور أننا نبني درجات معينة من المهارة فوق مَلَكة أو قدرة أساسية لدينا

---

(١) Fodor 1984.

على ملاحظة انفعالات الآخرين وتعبيراتهم. ويُفسر وجود مثل هذه المقدرة اتفاق مجموعة من أصحاب المعارف الخلفية المختلفة على أنواع الانفعالات التي تظهر على وجوه الآخرين، بل ويؤدي ذلك بدوره إلى دعم فكرة أن الجهاز البصري يلعب دورًا رئيسًا في إدراك السعادة والانفعالات الأساسية الأخرى.

ويمكن النظر للمناقشة التي أحاول تطويرها في ضوء التميز المألوف بين فلسفة الإدراك وبين الخبرات الحسية الناتجة من الصفات الملاحظة (والمعروفة أيضًا باسم الملاحظات) والخبرات الحسية ذات الحسية التي تتجاوز الملاحظة[١]. تُعد الملاحظات خبرات يمكن اكتسابها عن طريق الجهاز الحسي. وتُعد الأشكال والأحجام، والألوان، والموضع، والحركة، والعمق من الأمثلة التقليدية للصفات الملاحظة. وتعتبر ملاحظة شيء لونه أحمر نموذجًا للملاحظة لأن الشرط الضروري لحدوث مثل هذه الخبرة أن المدرك فرد مزود بجهاز بصري لديه حساسية للون الأحمر. ويعني ذلك أن إدراك أو معرفة مفهوم اللون الأحمر الحمرة ليس شرطًا للحصول على خبرات أو ملاحظة شيء لونه أحمر. أما الخبرات الحسية التي لا تأتي من الملاحظات فإنها تكون مكتسبة أي يكتسبها من لديه المفاهيم المرتبطة بها. فأستطيع مثلا إدراك شيء ما على أنه تفاحة إذا كنت أعرف فقط التفاح وكيف يبدو عادة.

تبين المناقشة السابقة جانبين في منتهى الأهمية للإدراك البصري للسعادة. الأول: أن المعرفة الخلفية ليست شرطًا ضروريًا لإدراك سعادة الآخرين. والثاني أن هناك سببا للاعتقاد بأن الجهاز البصري يقوم بملاحظة

---

(١) Peacocke 1983.

السعادة. وسبق أن رأينا أن الملاحظات عبارة عن خبرات حسية يمكن اكتسابها فقط عن طريق الجهاز الحسي، بغض النظر عما يعرفه المدرك أو لا يعرفه. ونستطيع أن نستنتج في ضوء هذا التفسير للملاحظة أن الإدراكات البصرية للسعادة نماذج للملاحظة. وأوضح في الفقرة التالية أن مثل هذا الاستنتاج يمدنا بالإطار النظري الضروري للإجابة عن سؤال المعرفة.

٤ـ المعرفة الحسية للسعادة:

يُعد الإدراك الصحيح المصدر الوحيد للمعرفة، ومن ثمّ تعد الملاحظة الصحيحة مصدرًا للمعرفة، وتصبح المسألة متعلقة بالظروف التي تجعل ملاحظة شيء ما ملاحظة صحيحة وصادقة. فحين نلاحظ مثلا بقعة حمراء فوق الحائط، تصبح خبرتي صحيحة حين يعمل الجهاز الحسي بصورة صحيحة، وتكون ظروف الملاحظة ملائمة وعادية، وأعني بهذه الظروف الشروط الأساسية للملاحظة السليمة والصحيحة. ويصبح الإحساس باللون الأحمر صحيحًا حين تتحقق هذه الشروط الأساسية. وإذا كان كل ما سبق أحتاجه لمعرفة لون "البقعة" فإنه يمكن وصف الملاحظة بأنها عبارة عن العلاقة المعرفية التي تحدث حين يدرك المرء صفة معينة عن طريق الملاحظة التي تتحقق فيها كل الشروط الأساسية للملاحظة الصحيحة. ولا يكفي هذا بالطبع التعبير عن المعرفة بمجموعة من الأفكار، إذ لا يمكن للمدرك أن يعبر عن معرفته في صورة معتقدات أو أحكام إلا بعد معرفته للمفاهيم والتصورات المرتبطة بالملاحظة التي يلاحظها بصلة مباشرة. وتتطلب عملية الانتقال من الملاحظات الصادقة إلى عملية إصدار الأحكام الخاصة بهذه الملاحظة أن يقوم المدرك بتطبيق المفاهيم المناسبة لما

يلاحظه. ويحتاج ذلك بدوره لأن يعرف المدرك المفاهيم والتصورات ذات الصلة المباشرة بما يلاحظه. ألتزم هنا في مناقشتي بالشروط التي تحقق الملاحظة الصادقة وأترك جانبًا مشكلة الأحكام المتعلقة بالملاحظة الصحيحة.

قد يتسرّع المرء ويستنتج أن الاعتبارات التي تنطبق على ملاحظة الألوان هي نفسها التي تنطبق على ملاحظة السعادة، والواقع أن الاستنتاج خاطئ؛ إذ تثبت الملاحظة اليومية أن ملاحظة السعادة أو الانفعالات الرئيسية الأخرى يمكن أن تكون خاطئة حتى مع توفر الشروط الأساسية للملاحظة الصحيحة. ويبدو ذلك واضحًا في حالة التظاهر، إذ يتظاهر الناس بأنهم سعداء ولكنهم ليسوا كذلك في الحقيقة(١). ويؤكد ذلك اختلاف إدراك الألوان عن إدراك السعادة والانفعالات، بل من الواضح أنه بينما توجد تعبيرات مزيفة عن السعادة لا يوجد لون أحمر مزيف، حقيقة إن الأشياء الحمراء قد تبدو غير حمراء، إلا أن ذلك يحدث حين يكون هناك خطأ ما في عملية إنتاج الخبرة، إما بسبب عطب في الجهاز الحسي أو عدم ملاءمة الظروف. تختلف الحالة في التعبيرات المزيفة عن السعادة، فقد لا يكون لدى المرء خبرات صحيحة عن سعادة فرد ما حتى لو كانت كل الشروط متوفرة، إذ إن ما يجعل الخبرات غير صحيحة لا يتعلق بانسياب العملية التي تولد الخبرة أو تنميها وإنما يتعلق بغموض الباعث أو التعبير لأن التعبيرات الزائفة عن السعادة تشبه التعبيرات الحقيقية.

إذا ما سلمنا بصحة التفسير الذي ورد في الفقرة السابقة، ففي أي الظروف تكون ملاحظة السعادة أو العلاقات الدالة عليها صحيحة؟ أجيب هذا

---

(١) توجد بعض الحالات المرضية تتغير فيها ملامح الوجه، وتجعل الناس يبدون سعداء بينما هم ليسوا كذلك. وقد تظهر في أثناء حالات الشلل المخي تغيرات في الوجه تشبه تلك التغيرات التي تظهر في حالة السعادة.

السؤال بتحليل لحالة الهلوسة، ويتمثل السبب في قيامي بهذا التحليل اتجاه بعض الفلاسفة للتمييز بين حالة الهلوسة وحالة الإدراك الصحيح، وأعتقد أن صيغة مشابهة لهذا التمييز يمكن استخدامها لتفسير العملية التي يمكن بها أن نفرق بين الملاحظات الصحيحة للسعادة وبين الملاحظات التي قد تتشابه فقط مع تعبيرات السعادة. تتمثل الصورة الشائعة لعملية التفكير في أن الإدراك الصحيح يكون مصدرًا لمعرفة موضوعات العالم وأحداثه. وتعتبر الهلوسة خبرة واعية مختلفة تمامًا عن الإدراك الصحيح. ويكمن هذا الاختلاف في أنه لا يوجد شيء حقيقي في العالم ندركه في حالة الهلوسة على الرغم من شعورنا بإدراكه. ويعني ذلك أن هناك خبرات واعية في حالة الهلوسة تشبه الإدراكات الصحيحة ولكنها لا تمدنا بأي معرفة. يترتب على ذلك أننا إذا أردنا التمسك بأن الإدراك مصدر للمعرفة فإننا نحتاج إذن لطريقة نعرف بها الإدراك الصحيح ونميزه عن الهلوسة. قال بعض الفلاسفة أن كلا من الإدراك الصحيح والهلوسة نوعان من الخبرات الواعية، ويكمن الفرق بينهما في أن الإدراكات الصحيحة حالات تتعلق مباشرة بموضوعات حقيقية في العالم، بينما حالات الهلوسة ليس لها صلة مباشرة بأي شيء في العالم، يترتب على ذلك أن اللحظة الإدراكية لا تتصف بالصدق إلا إذا كان هناك موضوع تعيه هذه اللحظة، وله نفس الصفات التي تصفه بها(١). رفض بعض الفلاسفة هذه النظرة من وجهة نظر الصفة التكوينية للإدراك(٢). إذ يقال إذا كان أ يكوّن ب فإنه لا يمكن وجود ب دون أ. وتكون الموضوعات المكونة للإدراك الصحيح وفق هذه النظرة التكوينية موضوعات موجودة حقيقية. فلا يمكن إدراك التفاحة إلا إذا كانت موجودة وجودًا حقيقيًا.

السؤال الآن: ما أثر هذه الاعتبارات على السؤال المعرفي؟ لقد لاحظنا إمكانية وجود التعبيرات المزيفة، وإمكانية مواجهة أنواع متعددة ومختلفة

---

(١) Mart in 2003. 2004.

(٢) Martin, 2002.

حين تبحث عن التعبيرات الحقيقية. ومن ثمّ بات من الضـــروري معرفة الفرق بين التعبيرات الحقيقية والمزيفة؟ ربما تساعدنا النظرة التكوينية لتعبيرات السعادة في إجابة هذا السؤال، وتحديد الشروط التي تجعل ملاحظة السعادة صحيحة. ويعني ذلك أننا نستطيع تحديد التعبير الحقيقي عن السعادة في ضوء أن الانفعال يُعد جزءًا مكونًا من التعبير. لذلك، لا يمكن أن يظهر التعبير دون أن تكون السعادة حالة يشعر بها الشخص الذي يصدر عنه هذا التعبير. ويعني ذلك أنه إذا ما حدث تعبير مشابه للسعادة دون أن يكون الشخص الذي يصدر عنه التعبير سعيدًا فإننا لا يمكن أن نرى أمامنا تعبيرا حقيقيا عن السعادة وإنما شيئا يُشبهه فقط. يسمح لنا هذا التفسير بإجابة السؤال المعرفي. تكون لدينا معرفة بالسعادة حين تكون ملاحظتنا صحيحة. وتكون الملاحظات صحيحة بدورها حين تتحقق مجموعتان من الشروط. تهتم المجموعة الأولى منها بإنتاج الملاحظة. وتتطلب أولا: أن يكون الجهاز البصري للشخص سليما، وثانيا أن تكون ظروف الإدراك عادية وكافية. وتهتم المجموعة الثانية بالمتغيرات التي تسبب الملاحظة، وتتطلب أن تكون قد نتجت من الانفعال الذي تعبّر عنه. وحين تتحقق كل هذه الشروط تولّد الملاحظة المعرفة بالسعادة ومعرفة باقي الانفعالات الأساسية.

تفسر النظرة التكوينية معنى القول إن الجهاز الحسي يلاحظ السعادة والانفعالات الأخرى. يزعم أصحاب نظرية الرؤية أن الجهاز الحسي يلاحظ فقط التعبيرات السلوكية والجسدية التي نتعلم تفسيرها فيما بعد باعتبارها تعبيرات عن الانفعالات. وسبق أن وضحت أن مثل هذه النظرة تعني أن الأطفال لا يدركون انفعالات الآخرين بسبب نقص معرفتهم الخلفية الضرورية. ويرون فقط مجموعة من التعبيرات اللا انفعالية (خالية من

الانفعالات) على وجوه الآخرين. تتعارض هذه النظرة مع استجابة الأطفال لتعبيرات الآخرين وشعورهم بوجود شيء أكثر من مجرد رد فعل لمجموعة من التعبيرات الخالية من الانفعالات والتي تحدث على وجوه الآخرين. ومع ذلك، قد يظهر من لا يعترض على القول بأن الأطفال يرون فقط تعبيرات يتعلمون فيما بعد تفسيرها بالصورة الصحيحة. ويعد المعارض في هذه الحالة على تفسير السعادة في ضوء المعلومات الإضافية التي يكونها المدركون من خلال تقدمهم التعليمي والمعرفي. تقدم النظرية التكوينية في المقابل نظرية بديلة، لا يتم تفسير الإدراك وفقاً لها عن طريق المعلومات الإضافية التي يتم تحصيلها عن طريق التعليم، وإنما في ضوء المثير نفسه. وتتمثل الفكرة في أننا حين نرى السلوك التعبيري لدى الآخرين تكون الانفعالات جزءًا مما نراه بالفعل أي أنها تشكل عناصر التعبير ذاته وتُعد مكوناً له. وبذلك يكون التعبير في هذه الحالة مثيرًا غنيًا يختلف عن نمط التعبير الخالي من الانفعال الذي تؤكد عليه نظرية الرؤية. ويعمل الجهاز الحسي على هذا النمط الثري من البواعث ويلاحظه. وهكذا حين يرى الأطفال تعبيرات السعادة على وجوه الكبار فإنهم لا يرون فقط مجرد تعبيرات خالية من الانفعال وإنما تعبيرات تتضمن الانفعالات وتحتويها بوصفها عناصر مكونة لها. ولا يعني ذلك القول إن الأطفال يكونون على وعي بالانفعالات التي يسببها المثير، وإنما يأتي الوعي فيما بعد، أي بمجرد إدراكهم للمفاهيم والتصورات المرتبطة بالانفعال. ويعني ذلك إن الأطفال يرون المثيرات التي تتكون من الانفعالات، ولذلك حين يرون المثيرات يرون أيضًا الانفعالات. وتكون هذه المثيرات أكثر ثراء من أي مثيرات أخرى قد تتشابه معها ولكنها لا تتضمن أي انفعالات تدخل في تكوينها.

٥ـ المعرفة الحسية بالسعادة وموضوعها:

زعم بعض الفلاسفة أن من صفات الحالات العقلية توجهها نحو موضوعات[١]. وقد تكون هذه الموضوعات موجودة أو غير موجودة، فربما تكون لديّ مثلا مجموعة من الأفكار عن الخيول ووحيدي القرن، والخيول موجودة وحقيقية ووحيدو القرن شيء متخيّل. ولقد قال الفلاسفة بما يسمى الموضوع القصدي للتمييز بين الموضوعات الحقيقية والموضوعات الفعلية. وتُعد الموضوعات القصدية الموضوعات التي تتجه إليها الحالات العقلية. ولما كانت الانفعالات ليست إلا حالات عقلية فإنها تُعد موضوعات قصدية. ويكون لمثل هذه النظرة مجموعة من الآثار المهمة عن السؤال المعرفي. قد يجادل البعض بأننا نحصل على معرفة كاملة بانفعال الشخص الآخر حين نفهم موضوع الانفعال وليس نوعه فقط (سعادة كان أو حزنا).

قبل تناول هذه المسألة هناك بعض الملاحظات الضرورية حول "قصدية الانفعالات"، وتُعد هذه الدعوة محل خلافات كثيرة. يزعم بعض الفلاسفة أن الانفعالات (لا تشبه المعتقدات) قد تكون دون موضوعات[٢]. يؤيدون دعواهم بالاعتماد على حالات الحزن والقلق دون موضوع. ويوجد على الأقل ثلاثة انتقادات ضد هذه النظرة. النقد الأول: من المشكوك فيه أن الحزن والقلق انفعالان. ويصف علماء النفس "القلق" و"الحزن" على أنهما أحوال تتعلق بالمزاج. ومع ذلك، ومن أجل الجدل اتفق مع من يقول إنهما انفعالان. والنقد الثاني:أن الدعوى بأن الانفعالات لا موضوع لها تستند على

---

(١) Carne 1998.

(٢) Lamb 1987.

فكرة أن موضوعات الانفعال يجب أن تكون محددة وكائنات واقعية. وتتمثل النتيجة الطبيعية لمثل هذه النظرة في أن الانفعال إذا ما فشل في أن يكون له موضوع محدد، فليس له موضوع على الإطلاق. ولا يأخذ هذا الأمر في الاعتبار أن الانفعالات تكون عادة موجهة تجاه موضوعات مجردة. حين يعاني الناس القلق يصابون بالتوتر، ويقلقون من أشياء تافهة. ويخشون التغيير والجدة. وتوصف هذه الحالة العقلية أحيانا بما يسمى بالقلق الوجودي وبالتحديد القلق من الحياة. وحين نصف القلق بهذه الطريقة فإننا نعتبر الحياة بكل تعقيداتها وتشتتها موضوعًا للقلق. وتتمثل المسألة في أن الموضوع ليس شيئًا واقعيًا بل كائنا مجردا مثل الحياة. ووفق هذه النظرة ربما تكون الانفعالات التي لا موضوع لها (تبدو لا موضوع لها) متجهة تجاه موضوعات مجردة يصعب وصفها. ويزعم النقد الثالث: أن هناك فرقًا بين كون الانفعال موجها تجاه موضوع وبين معرفة ماذا يكون هذا الموضوع. ويكون ممكنا وفقًا لذلك، أن يكون لدى الفرد انفعال لا يعرف سببا له أو موضوعًا له. وعلى الرغم من أن هذا يبدو بعيد الاحتمال في حالة السعادة، إذ دائما ما نعرف عادة سبب سعادتنا، فإن من الممكن ألا يعرف الفرد موضوع قلقه أو حزنه[١].

تبين كل هذه الاعتبارات أن الاعتراض على أن الانفعالات لا تكون لها موضوعات لا أساس له من الصحة. ويصح الاعتقاد أن الانفعالات مثلها مثل كل الحالات العقلية الأخرى لها موضوعات مقصودة. ويفسح ذلك الاعتقاد المجال أمام النظرة القائلة بأن هناك إمكانية للحصول على معرفة

---

(١) Crane

تامة بالسعادة، ولا نحتاج أن نعرف نوع الانفعال فقط وإنما موضوعه أيضًا. أنتقل في المرحلة التالية من مناقشتي إلى تفسير كيف يمدنا الإدراك بموضوع السعادة، رأينا أن الطريقة الشائعة لإدراك الموضوعات القصدية تنظر إليها على أنها قد تكون موجودة أو غير موجودة. موجودة إذا كانت موضوعات قائمة في العالم، وغير موجودة إذا كانت مجرد تمثلات في العقل. إذا كان من المعقول افتراض أننا لا نستطيع إدراك الموضوعات التي ليست إلا تمثلات في عقول الناس الآخرين فإن ذلك لا يعني عدم قدرتنا على معرفة موضوع سعادة الآخرين، إذ تظهر في مواقف متعددة قدرتنا على معرفة الموضوع الذي يسبب سعادة الآخر، وبالتالي تتمثل المشكلة الحقيقية في معرفة الظروف التي قد نحصل فيها على هذه المعرفة.

لا نستطيع الاقتراب من هذه المشكلة إلا بالعودة مرة أخرى لدراسة العلاقة بين المعرفة والإدراك. رأينا أن الإدراك قد يكون مصدرًا للمعرفة، ويعني ذلك أننا نستطيع أن نعرف موضوع سعادة الشخص الآخر إذا كان الموضوع شيئًا نستطيع إدراكه، ويحدث ذلك حين يكون موضوع الانفعال شيئًا موجودًا في الدائرة المحيطة مباشرة بالفرد. ويُعد موضوع السعادة في هذه الحالات شيئًا يستطيع الآخرون إدراكه وليس صاحب الانفعال وحده. لا يلغي ذلك إمكانية حدوث أخطاء في التعرف على الموضوع، ومـــــن ثمّ لا يعد وجود موضوع الانفعال وسط الأشياء المحيطة كافيًا لتحقيق المعرفة به. السؤال الآن: ما الظروف التي يستطيع الإدراك أن يتعرف بها على موضوع سعادة فرد آخر؟ نجيب عن هذا السؤال بالإجابة الطبيعية، أي حين تكون لدينا طريقة يربط الإدراك بها بين السعادة وموضوعها. ويتم هذا

الربط عن طريق الانتباه لوجود صلة بين شيئين. ويعني الانتباه للصلة إدراك موضوع الحالات العقلية لدى شخص آخر عن طريق ملاحظة حركة العين والوجه تجاه الموضوعات المحيطة بالشخص. ويُعد الانتباه للصلة المصدر الوحيد للمعلومات ليس فقط بالنسبة للحالات العقلية للآخرين وإنما أيضا بالنسبة لموضوعات هذه الحالات. ينطبق ذلك الوضع على الانفعالات. وبات معروفًا أن الطريقة الوحيدة لمعرفة انفعال السعادة وموضوعها تتمثل في إدراك الصلة بين التعبير والموضوع الذي تتجه إليه طريقة التعبير أي الذي تتجه إليه العين مثلا[١]. حين تبين الظروف التي نلاحظها أن الانفعالات عنصر مكون للتعبير، فإن التعبير يساعد على معرفة موضوع الانفعال. ويمكن في هذه الحالة تحقيق المعرفة الكاملة بسعادة الآخر وموضوعها[٢].

---

(١) قد تفسر عملية الانتباه للصلة لمعرفة الانفعال معرفة كاملة، عدم ملاحظة المتوحدين لانفعالات الآخرين. إذ يكون السلوك الانتباهي لهم محدودا. وتظهر قدرتهم على عدم فهم انفعالات الآخرين على مستويين: الأول: مستوى النوع الانفعالي إذ لا يدرك المتوحدون الانفعالات، والثاني: مستوى الموضوع الانفعالي. ويترتب على ذلك إدراكهم للصلة بين موضوع معين والانفعال الذي قد يصيب الآخرين. انظر:
Osterling and Dawson 1994.

(٢) شكر واجب: أشكر ليزا بورتولى، شهرهاى شين، اليزابيتا لالومرا بيتر جولدى، ميريم لانج، ماتتو جامللى، سيمون بيتر، سيمى زكى، على المساعدة التي قدموها وتعليقاتهم على هذا الفصل. ويُعد المؤلف المسئول الأول بالطبع عن أي أخطاء.

الفصل العاشر

سياسات السعادة: المقاييس الاقتصادية والذاتية باعتبارها مقاييس للرفاهية الاجتماعية

"إريك أنجنر"

١ ـ مقدمة:

على الرغم من أن السعادة والحالات الفعلية المرتبطة بها كانت موضوع دراسة علمية منظمة منذ بداية القرن العشرين، فإن الاهتمام بدراستها قد تزايد بسرعة شديدة في العقود القليلة الماضية[١]. اقتنع علماء النفس والاقتصاديون والعلماء السلوكيون والاجتماعيون أنفسهم أن من الممكن تطوير مقاييس موثوق بها وصادقة للسعادة (وما يشابهها من انفعالات)، وأن هذه المقاييس يمكن استخدامها لدراسة محددات السعادة ودرجة انتشارها بين الناس. كانت المقاييس التي تتم مناقشتها دائما تحت اسم "المقاييس الذاتية للسعادة" تعتمد على طرح مجموعة من الأسئلة المباشرة مثل: إذا نظرت لمجموع سبل الحياة والأشياء كلها ماذا تقول عنها هذه الأيام؟ هل تشعر بالسعادة أم بسعادة كبيرة أم ليست سعيدًا على الإطلاق؟[٢].

---

(١) Angner 2009.

(٢) Gurin et al, 1960 p. 411.

وتم استخدام الإجابات عن مثل هذه الأسئلة لتأسيس مقاييس رقمية لقياس رفاهية الأفراد والمجموعات والمجتمع ككل[١].

رأى الباحثون بعد تثبتهم من مصداقية المقاييس ضرورة استخدام المقاييس الذاتية على نطاق واسع ولأهداف متعددة. واقترح معظم الباحثين استبدال بالمقاييس الذاتية للرفاهية الاجتماعية المقاييس الاقتصادية للرفاهية مثل مقاييس الدخل اليومي، ونمو الإنتاج المحلي، وفائض الاستهلاك، من أجل تقييم السياسات العامة أو تكملة هذه المقاييس الاقتصادية بالمقاييس الذاتية. وتم الاعتماد على ما حدث في دولة "بيوتان" بوصفه نموذجا للأخذ بالمقاييس الذاتية[٢]. وقد عرضت جريدة نيويورك تايمز في عام ٢٠٠٥ في مقال بعنوان "معيار جديد للرفاهية في مملكة صغيرة سعيدة" كيفية قيام ملك بيوتان في عام ١٩٧٢ باعتبار المهمة الأولى لدولته لا تتمثل في تحقيق النمو في الناتج المحلي وإنما في تحقيق النمو في السعادة القومية[٣]. جذبت هذه التجربة انتباه الكثيرين في العالم الغربي. ففي بريطانيا قالت الإذاعة البريطانية إن السياسيين في كلا الحزبين قد اهتموا بقياس العامل الذاتي والشعور المتذبذب بالحياة الكريمة[٤]. وفي فرنسا انتهزت جريدة لوموند الفرنسية مناسبة تكريم الرئيس ساركوزي للفائزين بجائزة نوبل للدعوة للتفكير في حدود المقاييس الاقتصادية التقليدية وبضرورة تضمنها المقاييس الذاتية للسعادة وقياس الأداء العام[٥].

---

(١) Well being, welfare أستخدم وفقا لما هو شائع في الأدبيات مفاهيم الرفاهية.

(٢) مملكة "بيوتان" "Bhutan" تقع في جنوب آسيا في الطرف الشرقي من جبال الهملايا.

(٣) Revkin 2005.

(٤) Easton 2006.

(٥) Le monde 2008.

سعى لفيف من الباحثين لتأييد مثل هذه الجهود. وتم وضع مقاييس للرفاهية العامة أو مؤشرات للرفاهية القومية(١). مثل مقاييس الدخل القومي والإنتاج (NTPAS). ولكن بدلا من رصد أشياء مثل الإنتاج الزراعي ترصد سعادة الناس ورضاهم(٢). ويرى المؤيدون أن هذه المقاييس الخاصة بالرفاهية القومية ذات أهمية كبيرة لعلماء النفس والسلوك والاجتماع، ويستطيعون الاستفادة منها في الدراسات في وضع الأسس لزيادة الرفاهية(٣). ومن ثم يهتم أصحاب القرار والسياسات بالتركيز على الرفاهية وليس على الإنتاج والسلع والخدمات.

تبين الفقرة السابقة أن زيادة الاتجاه لاستخدام المقاييس الذاتية كان بسبب عدم الرضا عن المقاييس الاقتصادية. ظهرت انتقادات عدة لهذه المقاييس على أسس مختلفة تقتصر على اثنين شائعين منهما. الأول: أن المقاييس الاقتصادية لا تهتم بتحديد مصادر الدخل القومي، ومن ثم لا تبالي بتوزيع الأرباح والمكاسب، ويتجاهل نمو الدخل المحلي مسألة توزيع الدخل. فقد يحقق البعض مكاسب طائلة بينما لا تستفيد الغالبية العظمى من السكان منها(٤). النقد الثاني: إن هذه المقاييس تفضل أشياء عديدة مهمة وتتجاهل القيم. تغفل كما ذكر "كوب" المحافظة على المصادر الطبيعية، وجودة البيئة، وقوة البنية الاجتماعية، وقيم الحرية والعدالة والمساواة والحقوق الإنسانية،

---

(١) Kahmaman et al 2004.

(٢) في الولايات المتحدة تم تكليف كونرنيت الفائز بجائزة نوبل ١٩٧١ بوضع هذه المقاييس بوصفها وسيلة لتحقيق التوازن بين التوزيع، والاستهلاك، والعدالة الاجتماعية، والرفاهية الاجتماعية، والإنتاج، وبعد الأوليات بعد الحرب العالمية الثانية أصيب المشروع بنكسة.

(٣) Diener et al 2008

(٤) Cobb et al . 1995. p. 67.

بل لا تضم هذه المقاييس الاقتصادية أي معلومات عن طرق تحقيق هذه القيم.

تشترك مقاييس الرفاهية الاقتصادية التقليدية مع المقاييس الذاتية للرفاهية في أمور كثيرة على الرغم من الاختلافات الواضحة بينها. ولئن كانت الاختلافات بينها تدور حول الرفاهية الفردية وتفسيرها فإنها تتشابه في تفسير معنى الرفاهية الاجتماعية. إذ تفسر هذه المقاييس الاقتصادية والذاتية الرفاهية الاجتماعية تفسيرًا نفعيا أي تهتم بتحقيق المجموع الكلي وبتحقيق الرفاهية لكل أعضاء المجتمع. ولما كانت هذه المقاييس الذاتية تهتم بالرفاهية الاجتماعية مثلها مثل المقاييس الاقتصادية فإنها تتعرض للنقد نفسه الذي تتعرض له المقاييس الاقتصادية، فرأى البعض أنها لا تبالي بتوزيع الثروة ولا تهتم بقيم الحرية والعدالة والمساواة، ونظر إليها باعتبارها مستقلة عن السعادة.

أدت عدة أسباب إلى اهتمام الفلاسفة وعلماء النفس والاقتصاد بالأسس النظرية للمقاييس البديلة للرفاهية. ونتج عن هذا الاهتمام ظهور العديد من الدراسات العملية الخاصة بمحددات الرفاهية الاجتماعية ومقارنتها بالمؤشرات الاقتصادية، الأمر الذي أدى إلى تغيرات في المقاييس الذاتية للسياسة العامة. وعلى الرغم من وجود صفات مشتركة بين المقاييس الذاتية للرفاهية الاجتماعية والمقاييس الاقتصادية المضادة لها، فإن هذه الصفات لم تعالج الشكاوى الشائعة من المقاييس الاقتصادية التقليدية. أحاول أن أبين من خلال مناقشة مجموعة من الأسس النظرية أهم الجهود المختلفة التي بذلت لقياس الرفاهية، وتحقيق فهم لمزايا هذه المقاييس وعيوبها.

٢- الوظيفة النفعية للرفاهية الاجتماعية:

إذا كانت وظيفة الرفاهية الاقتصادية الذاتية تقوم على قياس الرفاهية الاجتماعية، ومن ثم تتعرض للانتقادات نفسها، فإنه من الضروري أولاً أن نعرف بعض الأشياء القليلة عن وظيفة الرفاهية الاجتماعية. تعتبر الوظيفة النفعية للرفاهية الاجتماعية أن الرفاهية الاجتماعية لمجموعة في الحالة س تساوي مجموعة المنافع الفردية لكل أعضاء الجماعة في س[١]. يترتب على ذلك أن التغيير في الرفاهية يرتبط بالانتقال من الحالة س إلى الحالة س ١ ويكون الفرق في مجموع المنافع الفردية في س ومجموعها في س ١. وإذا افترضنا أن السكان لا يتغير تعدادهم في أثناء عملية الانتقال من الحالة س إلى س١ فإن قيمة المنفعة في الحالتين تظل كما هي سواء كانت منفعة كلية أو متوسطة؟ وأعود إلى دراسة هذه الحالة حين يحدث تغير في عدد السكان.

أعتمد على ما قدمه أمارتياسن في كتابه "التطور باعتباره حرية" عام ١٩٩٩، لتفسير كيف يمكن الانتقال من صفات مقاييس الرفاهية المثيرة للإشكالات إلى وظيفة الرفاهية الاجتماعية النفعية[٢]. يقول "سين" إن وظيفة الرفاهية الاجتماعية النفعية تقوم على عناصر ثلاثة مختلفة. ويوضح لنا كل عنصر منها ما يجب وضعه في الاعتبار وما يجب تجاهله بالنسبة للرفاهية الاجتماعية. العنصر الأول: النتائجية[٣]، يقول سين إن كل الاختبارات يجب الحكم عليها حسب نتائجها (الأفعال، القواعد، النظم) أي النتائج التي

---

(١) d" Aspremont. 1998, p. 415
(٢) Amartya Sen:Development as Freedom 1999.
(٣) النتائجية: Consequentialism

تولدها[١]. ويعني ذلك أن تحقيق نتيجة معينة يُعد المطلب الأول لتحقيق الرفاهية الاجتماعية. وليس مهمًا من وجهة نظر دعاة هذه النظرة للرفاهية الاجتماعية البحث عن الطريقة التي تحققت بها هذه النتيجة. ربما قد تترك العملية التي تحققت نتيجة معينة إشارة للطريقة التي تحققت بها إلا أن مثل هذه الإشارة لا يتم الاهتمام بها إلا بقدر تأثيرها على النتيجة التي قد تحققت. العنصر الثاني: تضبط الرفاهية العامة الحكم على المنافع فى جميع الأحوال[٢]. يقول "سين" إن تقدير درجة الرفاهية الاجتماعية لا يعتمد على أمور مثل انتهاك حقوق الإنسان أو القيام بالواجبات بل تكون مستقلة عن المنافع. قد تؤثر مسألة انتهاك حقوق الإنسان وغيرها في الأمور على رفاهية الأفراد أو على رفاهية غيرهم أي أن الاهتمام بوضع هذه الانتهاكات وغيرها في الاعتبار لا يتم إلا إذا كانت مؤثرة على الرفاهية. العنصر الثالث: التقدير الكلي، يتطلب تحقيق هذا التقدير تجميع المنافع المختلفة لكل الناس لتحقيق رفاهيتهم جميعا. ويعني ذلك أن الاهتمام ينصب كلية على المجموع الكلي ولا يُلتفت لعملية توزيع المنافع. قد تؤدي عملية توزيع المصادر بالطبع إلى الرفاهية الكلية. فقد تؤدي عملية إعطاء زبدة الفول السوداني لمن لديهم حساسية للفول إلى منفعة أقل أو نقص في المنفعة الكلية عنها في حالة إعطائها لمن ليس لديهم حساسية تجاه الفول. كذلك قد يحدث إعطاء كل المنافع لفرد واحد بدلا من توزيعها بصورة متساوية بين الكل. وبذلك يمكن القول إن الاهتمام بعملية التوزيع لا يحدث فقط إلا إذا أثرت على المنفعة العامة.

---

(١) Sen 1999 p. 58.

(٢) Sen 1999 p. 59.

نستطيع القول بوجود مزايا عديدة لهذا المنظور النفعي والتزامه بالنتائج وتحقيق الرفاهية والتقدير العام. إذ يترتب عليه المساواة بين الأفراد في الرفاهية الاجتماعية. ولن يحصل أي فرد على منفعة أكثر أو أقل من غيره، ومع ذلك، تعرض هذا المنظور النفعي لانتقادات عدة يُلخصها سين في ثلاث نقاط تثيرها وظيفة الرفاهية الاجتماعية النفعية. الأولى: تتعلق بما يسمى الحياد التوزيعي. تتجاهل الحسابات النفعية عملية المساواة في توزيع الرفاهية (يتم الاهتمام بالمجموع الكلي فقط بصرف النظر عن عدم المساواة في عملية التوزيع). قد نهتم بتحقيق السعادة العامة إلا أن هذا الاهتمام قد يكون على حساب عدم عدالة التوزيع[١]. يترتب الحياد التوزيعي للوظيفة النفعية على مسألة التقدير الكلي وذلك طالما أن الاهتمام بالمجموع لا يلتفت لعملية التوزيع ونوعها. النقطة الثانية: يوجد نوع من الإهمال للحقوق والحريات والمسائل غير النفعية، إذ لا تهتم النظرة النفعية بأي دعاوى عن الحقوق والحريات إلا إذا أثرت على المنافع[٢] ويتم إهمال كل الأمور غير النفعية طالما تهتم الرفاهية بتحقيق أعلى درجات الرخاء. النقطة الثالثة: يوجد ما يسميه سين بالحالة العقلية ودرجة التكيف، فقد تنهار مسألة اهتمام النظرة النفعية بالرفاهية الفردية طالما أن هذه الرفاهية تتأثر بالحالة العقلية للفرد ودرجة تكيفه.

٣- مقاييس الرفاهية الاقتصادية:

قـــام رجال الاقتصاد التقليديون بتطوير مجموعة من المقاييس للرخاء أو الرفاهية. أناقش في الفقرات التالية الأنواع الثلاثة الشائعة من هذه

---

(١) Sen 1999 p. 62.

(٢) Ibid., 63.

المقاييس. وأبين أنها ليست إلا تطبيقات للوظيفة النفعية للرفاهية الاجتماعية أي أن المقياس من هذه المقاييس الثلاثة يرتبط بكيفية زيادة مستوى المنفعة الفردية أو التغير في مستويات هذه المنفعة. ثم أفسر بعد ذلك كيف يمكن تتبع إشكالات أو مشكلات المقاييس الاقتصادية وكيف نتجت من ارتباطها بالوظيفة النفعية للرفاهية الاجتماعية.

يتجه دعاة مقاييس الرفاهية الاقتصادية إلى افتراض أن الفرد لن يشعر بهذه الرفاهية إلا إذا أشبعت احتياجاته، أي أن المقاييس قد صممت لإشباع ما يحتاجه المرء وتحقيق رفاهيته[١]. ويجب أن نلاحظ أن إشباع الرغبات ليس الشيء نفسه مثل الشعور بالرضا أو الاعتقاد بأن رغبات المرء قد أشبعت. إذ تتجه المقاييس الاقتصادية إلى تمثيل الأول وليس الثاني. ولما كانت المنفعة تُفهم باعتبارها مؤشرًا على إشباع الرغبة فإن الاقتصاديين يُمكنهم الحديث عن المنفعة بوصفها مرادفًا للرفاهية دون أي إشارة للحالات الذاتية أو مشاعر السعادة واللذة والرضا. ونستطيع أن نلاحظ أن كل مقياس من المقاييس التي نعرضها فيما بعد قدّر الرفاهية الاجتماعية باعتبارها عبارة عن مجموع مستويات الرفاهية الفردية. حيث تعني هذه الرفاهية الفردية إشباعًا للحاجة. هذه المقاييس هي:

أ – الدخل القومي: تعود كل الجهود التي بذلها الاقتصاديون لقياس الرفاهية إلى المفكر "بيجو" الذي شكل كتابه اقتصاديات الرفاهية (١٩٢٠) مولدًا لاقتصاديات الرفاهية. كانت رغبته واضحة في تطوير مؤشر لقياس الرفاهية، واقترح أن يكون المقياس هو "الربح القومي" أو الدخل القومي الذي يعني به الجانب الخاص من الدخل الواقعي للمجتمع والذي يشمل بالطبع الدخل القادم من الخارج والقابل للقياس النقدي[٢]. ظلت المفاهيم المرتبطة

---

(١) Angner 2009., Hausman and McPherson 2006. p. 4.
(٢) Piqou 1952

بالدخل القومي من أكثر المقاييس المستخدمة في قياس الرفاهية. وأكد كل من "ماثانوسبام" و"سين" أن مقاييس نمو الاقتصاد المحلي (GDP) على الرغم من قصور نتائجها، يتم الاعتماد عليها حين توضع السياسة العامة[١]. وتساعد مقاييس الناتج القومي لقياس الرفاهية على تفسير الاهتمام الواسع بالنمو الاقتصادي. وذلك طالما أن النمو يتم استخدامه إشارة إلى الشق الأول للناتج القومي. ويمكن اعتبار النمو السريع (أو زيادة معدل النمو) مؤشرًا على الرفاهية المستقبلية.

السؤال الآن: لماذا يعتقد فرد ما أن قياس الدخل الحقيقي يشكل مقياسًا للرفاهية؟ كان "بيجو" على قناعة بذلك[٢]. وترتبط الرفاهية الاقتصادية لبلد ما ارتباطا شديدًا بحجم الدخل القومي، وترتبط التغييرات في الرفاهية الاقتصادية بالتغيرات في حجم الدخل. وقد وافق العديد من الاقتصاديين على ذلك.

"يُعتبر الدخل القادر على إشباع رغباتنا واحتياجاتنا مؤشرًا مهمًا للرفاهية. ونستطيع بسهولة حين نواجه أي حاجة ملحة أو مُشكلة اجتماعية أن نجد حلولا لها في حالة نمو الدخل وزيادته عنها في حالة قلته وعدم نموه"[٣].

تستند الفكرة الرئيسية على أن توفر الناتج الكبير يؤدي إلى إشباع رغباتنا وحاجاتنا إلى أقصى درجة على افتراض أننا عقلاء ولدينا القدرة على تحقيق ذلك. ومع ذلك تقدم النظرية الاقتصادية الحديثة إجابة أخرى أكثر تعقيدًا. إذ نستطيع أن نلاحظ أن المنفعة (أي بمعنى إشباع الرغبات)

---

(١) Nussbaum and Sen 1993p. 2.

(٢) Nussbaun and Sen 199

(٣) بينما كان "بيجو" حريصا على التمييز بين الرفاهية والرخاء الاقتصادي أي ذلك الجانب من الرفاهية الاجتماعية الذي يهتم بالقياس النقدي، فإنه تمسك بالافتراض المسبق بأن التغييرات في العنصر الأخير تطابق التغيرات في العنصر الأول انظر: المرجع السابق.

تزيد من الثروة الفردية إذا فرضنا عقلانية الأفراد مثلا وطبيعة جهاز الميزانية، وثبات الأسعار. ويعني ذلك أن الثروة في ظل ظروف معينة قد تكون مقياسًا للمنفعة. فإذا فرضنا أن الثروة الكلية تساوي مجموع الثروات الفردية، وتطابق الثروة الفردية الرفاهية الفردية فإن المقياس النفعي للرفاهية الاجتماعية يعني تطابق الثروة الكلية للرفاهية الاجتماعية.

ب- فائض الإنتاج والاستهلاك: تشكل سياسة التدخلات ومسألة فائض الاستهلاك وفائض الإنتاج الطريقة البديلة في تقييم النتائج المحققة للرفاهية. يعود استخدام مصطلح "فائض الاستهلاك" إلى "جوليس ديبوت"، الذي سعى لتحديد الشروط التي تجعل الأعمال العامة – مثل القيام ببناء جسر – محققة لمنفعة عامة[١]. وقام "ألفريد مارشال" (١٨٩٠- ١٩٢٠) بتطوير أفكار "ديبيوت" وتعميمها، وعرّف فائض استهلاك سلعة ما بأنها مقدار الزيادة في السعر الذي يريد المستهلك أن يدفعها بدلا من عدم قيامه بشرائها، ويكون السعر الذي يدفعه أعلى من سعرها الحقيقي[٢]. وقد استخدم مفاهيم مثل "فائض الاستهلاك" و"فائض الإنتاج" بصورة متسعة لتقييم نتائج السياسة العامة. فكان فائض الاستهلاك هو المؤشر السائد لقياس الرفاهية[٣]. كما كان مصطلح فائض الاستهلاك وفائض الإنتاج، الأداة التي يرفضها العديد من الاقتصاديين عند تقييم نتائج الرخاء، ويعتبرون الفائض الكلي يعني مجموع فوائض الإنتاج والاستهلاك.

السؤال الآن: ما سبب استخدام الفائض الكلي مقياسًا للرفاهية الاجتماعية؟ تكمن الفكرة في أن رغبة الفرد في دفع أي قيمة لشراء سلعة

---

(١) Dupuit.
(٢) Marshall 1920 p. 124.
(٣) Slesnick 1998 p. 211.

معينة تعكس قيمتها الحدية أي مدى قيمة هذه السلعة بالنسبة له. ولا يهتم الشخص بمقدار النقود الذي قد يدفعه للحصول على هذه السلعة. ويمكن القول في ضوء التفكير المنطقي للشخص أن أي زيادة في فائض الاستهلاك تطابق من الناحية الصورية زيادة في قيمة "المنفعة"(١). لذلك يمكن القول عن فائض الاستهلاك إنه يُعبر في وحدات نقدية قابلة للملاحظة عن قدر من المنفعة غير قابل للملاحظة. ونستطيع عن طريق مفهوم فائض الاستهلاك أن ننتقل بمشكلة القياس من صورة غير قابلة للملاحظة (منفعة) إلى صورة قابلة للملاحظة (دولارات)(٢). وإذا فرضنا أن فائض الاستهلاك يطابق المنفعة الفردية، فإن ذلك يعني أن المقياس النفعي للرفاهية الاجتماعية يتضمن تطابق الفائض الكلي للرفاهية الاجتماعية.

ج – معامل التعويض ومعامل التكافؤ: تم وضع مجموعة أخرى من المقاييس تقوم على مفهومي ما يسمى بمعامل التعويض ومعامل التكافؤ. وقد ألّف "جون هيكس" في عام ١٩٤٣ سلسلة من الكتب حاول فيها تطوير هذين المفهومين بعد ملاحظة وجود بعض الصعوبات التقنية عند تطبيق مقاييس الفوائض. يعني "معامل التعويض" مقدار النقود الذي قد يُسلب من الفرد بعد حدوث تغير اقتصادي معين ولم يتأثر مستوى معيشته الذي كان يحياه قبل حدوث هذا التغير. ويعني "معامل التكافؤ" مقدار النقود الذي يُدفع لفرد معين، وإن لم يحدث تغيّر اقتصادي، فإنه يجعل الفرد يحيا بمستوى المعيشة نفسه كما لو كان التغير قد حدث(٣). وقد تم استخدام مقياسي معاملي التكافؤ والتعويض في سياقات متعددة لتقييم قدر التغيرات في الرفاهية. واستخدم

---

(١) Mas-Collel et al 1995. p. 83.
(٢) Johansson 1991 p. 41.
(٣) Just et al 2004 p. 9.

"هيكس" ما يسمى بحاصل الجمع لمعاملات التعويض بعد تحليل لمقدار التكاليف والأرباح والتطبيقات الأخرى في اقتصاديات الرفاهية ومجموع الرغبات في الدفع كمقياس للرفاهية. واعتبر حاصل الجمع وقيمته الإيجابية دليلا على التحسن الاجتماعي وزيادة الكفاءة الاقتصادية[١]. ويعني ذلك أن مجموع معاملات التعويض والتكافؤ يتم حسابه بإضافة معاملات التعويض والتكافؤ الفردية.

السؤال الآن: لماذا يجب أن ننظر لمقاييس حاصل مجموع معاملات التعويض والتكافؤ (CV/EV) باعتبارها مقاييس للرفاهية الاجتماعية؟ كان الدافع لاستخدام مقاييس هيكس هو أن البديل الملموس (القابل للملاحظة) لقياس مدى تفضيل الأفراد لنظام اقتصادي آخر، وهو كمية النقود التي يرغب الفرد في دفعها أو قبولها حتى يتحقق له الانتقال من وضع اقتصادي معين إلى وضع آخر[٢]. وتتمثل الفكرة في أن الرغبة في الدفع أو القبول تقيس المنافع المكتسبة (بمعنى درجة إشباع الرغبة) في الحالات البديلة. وبالفعل، يمكن البرهنة من الناحية الصورية على أنه في ظل المدى الواسع للظروف تكون معاملات التعويض والتكافؤ وظيفة نفعية أو مقاييس[٣]. ووفق افتراض أن معامل الفرد للتعويض والتكافؤ (CV/ EV) يكافئ المنفعة الفردية فإن الوظيفة النفعية للرفاهية الاجتماعية تعني أن معاملات التعويض والتكافؤ تكافئ المنفعة الفردية، فإن المقياس النفعى للرفاهية الاجتماعية يعني أن معاملات التعويض والتكافؤ تكافئ الرفاهية الاجتماعية.

---

(١) Blackorbyand Donaldson 1990. p. 472.

(٢) Just et al, 2004 p. 19.

(٣) Mas- Colell 1995 pp. 81-82.

إذا كانت كل المقاييس الاقتصادية الثلاثة تنطبق مباشرة على المقاييس النفعية للرفاهية الاجتماعية فإنه ليس مستغربًا أن تكون عناصر سين الثلاثة للوظيفة النفعية للرفاهية الاجتماعية متضمنة في هذه المقاييس. فأولا: يحقق كل مقياس منها "النتائجية" طالما أن كل المنفعة المتحققة من النتائج هي المسألة التي يتم الاهتمام بها. ولا يصبح للطريقة التي ضمن الأفراد بها حزمة البضائع أو النتائج المرغوبة أي تأثير على قدر المنفعة. وثانيا: يحقق كل مقياس منها الرفاهية طالما أن الرفاهية الاجتماعية مقياس لرفاهية الفرد وحده، ولا يكون لأي قيم مثل الحقوق والواجبات وغيرها أي تأثير على الرفاهية الاجتماعية إلا وفق تأثيرها على المنافع الفردية. وثالثا: يحقق كل مقياس التقدير الكلي طالما أن مجموع المقاييس يتم الحصول عليه بإضافة أو تجاوز مستويات المنفعة الفردية، لذا ليس هناك أي تأثير لعملية توزيع المنافع على الرفاهية الاجتماعية طالما أن مستوى المنفعة أو معدلاتها ثابتة، ويتم المحافظة على المجموع الكلي لها(١).

إذا كانت المقاييس الاقتصادية ليست إلا تطبيقات للوظيفة النفعية للرفاهية الاجتماعية، فإنها تواجه المشكلات نفسها التي تواجهها هذه الوظيفة. مثل الحياد بالنسبة لعملية التوزيع، وإهمال الاهتمامات والأمور غير النفعية– ومن ثمّ ليس مستغربًا أن تواجه المقاييس الاقتصادية بالانتقادات نفسها. أولا بالنسبة لمسألة موقفها الحيادي تجاه عملية التوزيع. وثانيا لتجاهلها القيم المهمة مثل العدل والمساواة والحقوق وجودة البيئة. آمل أن أستطيع توضيح أن هاتين هما النقيصتان للمقاييس الاقتصادية وأن من الممكن تتبعهما مباشرة

---

(١) تفترض معظم المقاييس الخاصة بالرفاهية الاجتماعية إمكانية الانتقاص من المنافع الفردية والإضافة عليها على الرغم من أن معظم الاقتصاديين يرون استحالة مقارنة المنافع الفردية.

في جذور الوظيفة النفعية للرفاهية الاجتماعية. وأحاول أن أوضح في الفقرات اللاحقة أن "المقاييس الذاتية" رغم اختلافها البين تتأسس على وظيفة الرفاهية الاجتماعية ومن ثمّ تكون معرضة للانتقادات نفسها.

٤- المقاييس الذاتية للرفاهية:

على الرغم من أن المقاييس الذاتية للرفاهية دائما توصف بأنها ظاهرة حديثة نسبيا، فإن من الممكن تتبع نشأتها منذ بداية القرن التاسع عشر. فقد ظهرت هذه المقاييس في الدراسات الخاصة بالزواج الناجح، وعلم النفس التربوي في عام ١٩٢٠ و ١٩٣٠. وزاد الاهتمام بها نتيجة التطورات التي حدثت في الدراسات الخاصة بالشيخوخة وأمراض الصحة العقلية، ومؤشرات الحركة الاجتماعية. وزاد الاهتمام حديثا بها مع ظهور حركة علم النفس الإيجابي ١٩٩٠(١). أناقش فيما يلي الأنواع الشائعة من المقاييس الذاتية للرفاهية الاجتماعية، موضحًا أن هذه المقاييس ليست إلا تطبيقات مباشرة للوظيفة النفعية للرفاهية الاجتماعية، ونطبق بالمعنى نفسه وبالصورة نفسها التي طبقنا بها على المقاييس الاقتصادية.

يتجه الداعون للمقاييس الذاتية للرفاهية إلى افتراض أن الفرد يشعر بالرفاهية وفقًا لشعوره بحالات عقلية معينة والشعور بالسعادة وبالرضا وما شابه ذلك. ويعني ذلك أن المعايير الذاتية تتأسس على الحالات العقلية التي تولد الشعور بالرفاهية. يقول إنجز " يهتم البحث عن الرفاهية الذاتية بالخبرات الذاتية الحياتية للأفراد. ويمكن تفسير ذلك، بأن الرفاهية يمكن أن

---

(١) Anger 1990.

يتم تعريفها في ضوء الخبرات الواعية للناس ومشاعر اللذة والرضا[١]. ولاحظ أن دينر وسو لم يقولا بأن الرفاهية لا تتجه أو تهتم بالخبرات الذاتية للفرد وإنما يتم تعريفها بها. ويمكن أن نلاحظ في المقاييس التالية للرفاهية الاجتماعية أنه يتم تصميمها باعتبارها تشكل مجموع مستويات الرفاهية الفردية أو متوسطها. وحيث يتم فهم الرفاهية الفردية باعتبارها حالات عقلية.

تم تصميم المقاييس الذاتية وفق المعلومات التي يتم جمعها من المقابلات الشخصية ومن إجابة مجموعة من الأسئلة الموجهة. استخدم بعض الباحثين أسئلة مباشرة كتلك التي وردت في المقدمة. واستخدم البعض الآخر مجموعة من الأسئلة القصيرة. فيضم مثلا مقياس السعادة المستخدم بكثرة أربعة أسئلة هي:

١ - أعتبر نفسي عمومًا:

١- أعتبر نفسي عموما:

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧

ليست سعيدًا سعيدًا جدًا

٢- أشعر مقارنة بزملائي أنني:

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧

أقل سعادة أكثر سعادة

يتم وضع دائرة على الرقم المناسب ثم يتم حساب مجموع إجابة كل سؤال من الأسئلة الأربعة ومقارنة هذا المجموع بإجابات سابقة[٢].

---

(١) Diener and Suh 1997, p. 191.

(٢) Jyubomirsky and Lepper 1999p.151.

ظهرت مناهج متعددة لقياس الرفاهية الذاتية وتقييم موضوعات السعادة والرضا فقد سأل جودين المجموعة الخاضعة للاختبار عما إذا كانوا يشعرون بالرضا حين يسمعون كلمات مثل كلمة سعيد أو مبهج. هل يشعرون بالمرح معظم الوقت؟ هل لديهم القدرة على تجاوز المواقف المزعجة؟ هل يشعرون أحيانا بأنهم تعساء وأحيانا أخرى بأنهم سعداء؟ ما موقفهم من محاولة الاعتدال والتوازن؟ هل تبدو الحياة لا قيمة لها ومن ثم لا تستحق الاستمرار فيها؟ أليس هناك شيء مهم، ويوجد قدر كبير من العذاب، ولا مكان للضحك؟ وأعطى "هورنل هارت" عدد أربع وعشرين كلمة مرادفة للسعادة للأفراد وأربع وعشرين كلمة مضادة لها. ثم طلب منهم وضع دائرة على كل كلمة مرادفة لكلمة السعادة وعلامة إكس على كلمة لا تتفق معها(١). واعتمد "هاردلي كانتريل" على صورة عليها ما يسمى بسلم الحياة، ورقم درجات السلم من رقم صفر حتى رقم عشرة. ويُقال للخاضع للتجربة بأن هذه صورة لسلم الحياة، وتمثل قمة السلم أفضل حياة ممكنة يمكن أن يحياها، وأسفله أسوأ حياة يمكن أن يحياها. ثم يتم سؤاله عن الدرجة التي يشعر بأنه يقف عليها في اللحظة الحاضرة (ويتم ذلك بتحريك الإصبع من أسفل إلى أعلى)(٢). ويتم في كل حالة عمل قياس كمي لدرجة الرفاهية وفقاً لهذه الإجابات.

استخدم كل من "دانيال كاهنمان" و"آلان كروجر" اختيار ما يسمى بالقائمة (U). وقد قصد بهذه القائمة قياس درجة الرفاهية الاجتماعية. يشير الحرف (U) إلى كلمة غير سارة وغير مرغوب فيها(٣). ويقيس القائمة مقدار

---

(١) Wornel Hart 1940.

(٢) Cantril 1965 p. 23.

(٣) المقصود بالعلامة (U) إشارة إلى بداية كلمة (UN) التي تعني إذا جاءت قبل كلمة ما نفيها مثل كلمة unpleasant أو undesinable أي تقابل بالعربية كلمة غير (المترجم).

الفترة التي لا يشعر فيها الفرد بالسعادة[١]. واعتمد الاثنان على المعلومات التي يتم جمعها من ما يسمى بعينة الخبرة أو منهج إعادة سرد الحوادث اليومية. وحيث يقدم الفرد تقريرًا شاملا عن حالته الوجدانية ومشاعره المختلفة والتي شعر بها طوال اليوم، ثم يكمل الفترات باعتبارها لحظات غير سارة إذا كانت المشاعر التي يسجلها الفرد عن تلك الفترة سلبية بمعنى أن المشاعر أو الانفعالات السلبية التي شعر بها الفرد في أثناء هذه الفترة كانت أكثر من انفعالاته الإيجابية[٢]. يسهل حساب القائمة (U) التي تتكون من أرقام من (صفر) إلى رقم واحد عن طريق الكسور وتصنيف الفترات.

يُقيم الباحثون درجة رفاهية الفرد وفق الرقم الذي يحصل الفرد عليه نتيجة إجابته على مجموعة من الأسئلة المباشرة حول حالته العقلية. لم ينكر علماء النفس أن استخدام هذه التقارير الذاتية حول السعادة قد يتدخل فيها الإنسان بإرادته في سير الوقائع إلا أنهم أكدوا على صحة هذه المقاييس وصلاحيتها وعلى وجود أدلة كافية على مصداقيتها. أولا : يمكن إعادة المقاييس والتأكد من صحتها وربط نتائجها مثلا بمعدل سعادة الأصدقاء والأسرة وأحكام علماء النفس أي إمكانية التقاء كل هذه الأمور في نقطة واحدة وتمييزها عن حالة التعاسة.

ثانيا: لا ترتبط مصداقية هذه المقاييس أو صحتها بالذكاء العام أو الحالة العقلية أو بدرجة التواضع أو بلغة السؤال وما شابه ذلك. وهكذا توقفت المناقشات حول عدم كفاية نتائج هذه المقاييس الذاتية، وقل توجه الأبحاث للبحث ومصداقيتها وتركزت على فحص العلاقات التجريبية. على الرغم من أن دراسات عديدة أكدت ضعف العلاقة بين الدخل والرفاهية الذاتية. وأكد

---

(١) Kahneman and Krueger 2006, p. 18.
(٢) Ibid., p.19.

كل من دينـــــر وسواز أن زيــــادة دخل الفرد في الدولة المتقدمة اقتصاديًا لا يزيد من رفاهيته الذاتية. واكتشفت بعض الدراسات أن الأجور المرتفعة تقلل من قدر الرفاهية(١). واستنتج بعض علماء النفس عدم ارتباط النمو الاقتصادي السريع بقياسات الرفاهية الذاتية(٢). ومع ذلك لوحظ أن هناك زيادة في قدر السعادة لدى من يحيون في البلاد الغنية عن من يعيشون في بلاد فقيرة. كما لوحظ أن المقاييس الذاتية تقدم إجابات مختلفة عن الأسئلة التي تتعلق بمحددات الرفاهية ودرجة توزيعها عن تلك التي يتم الحصول عليها من المقاييس الاقتصادية. ولذلك قد يؤدي الانتقال من استخدام المقاييس الاقتصادية إلى استخدام مقاييس الرفاهية الذاتية لأغراض السياسة العامة إلى آثار مأساوية.

يأخذ الباحثون حين يتجهون إلى وضع مقياس للرفاهية الاجتماعية لمجموعة من الأفراد، المعدل المتوسط لإجاباتهم. ولاحظ رافائيل وروبرت ماكولوج أن مكونات السعادة في المقاييس الاقتصادية يقوم على مقارنة معدل السعادة بالنسبة لأعداد كبيرة من الناس(٣). وحين يقارن الباحثون بين الشعوب المختلفة فإنهم يقارنون بين مستويات السعادة والرضا في كل دولة ثم بين الدول(٤). واقترح كل من "كانيمان" و"كروجر" للحصول على نتائج باستخدام مقياس الرفاهية من نمط القائمة (U) يتم أخذ متوسط إجابة عينة من الأفراد(٥). وذلك على فرض أن الرقم الذي يتم الحصول عليه باستخدام المقياس الذاتي يطابق مستوى رفاهية. وبالتالي يعني المقياس النفعى للرفاهية

---

(١) Diener and Biswas p. 161.

(٢) Ibid, p. 139.

(٣) Ditella and MacCuMoch 2006 p. 29.

(٤) Diener and Sah 1999 p. 435.

(٥) Kahneman and Krueger 2006 p. 20.

الاجتماعية أن متوسط القياسات يتطابق مع الرفاهية الاجتماعية فليست المقاييس الذاتية للرفاهية الاجتماعية إلا تطبيقات للوظيفة النفعية للرفاهية الاجتماعية وبالمعنى نفسه الذي تنطبق به على المقاييس الاقتصادية.

إذا كان المقياس الذاتي للرفاهية الاجتماعية تطبيقاً للوظيفة النفعية للرفاهية الاجتماعية فليس من المستغرب أن تكون العناصر الرئيسية لهذا المقياس متضمنة من المقاييس الذاتية. أولا: تحقق المقاييس الذاتية "النتائجية" طالما أن النتائج هي الأمر الأهم خاصة إذا كانت الغائية النهائية للأفراد ليست إلا الرضا والشعور بالسعادة. ولا يتم الاهتمام بالعملية التي تتحقق بها السعادة إلا إذا كانت تؤثر على النتيجة. ثانيا: لا تشبع المقاييس الذاتية شيئا آخر غير الرفاهية – والمقصود هنا الحالات العقلية – المحققة للرفاهية الاجتماعية. ولا يتم الاهتمام بأي قيم أخرى إلا بقدر تأثيرها على الرفاهية. ثالثا: تحقق المقاييس الذاتية التقدير الكلي طالما أن الرفاهية ليست إلا مجموع أو متوسط رفاهية الأفراد. ويعني ذلك عدم الاهتمام بعملية توزيع الرفاهية إلا إذا كان لها تأثيرها على المجموع الكلي.

ليس مستغربا أن تتعرض المقاييس الذاتية للرفاهية الاجتماعية للانتقادات نفسها التي وجهت للوظيفة النفعية الاقتصادية. أولا: لا تهتم المقاييس الذاتية بطريقة توزيع المكاسب. ويتم التمسك بالمعدلات الثابتة سواء كانت السعادة متساوية التوزيع بين السكان أو غير متساوية. ولا يكون لعملية التوزيع أي تأثير على المقاييس الذاتية للرفاهية الاجتماعية. ثانيًا: تتجاهل هذه المقاييس أي قيم أخرى غير الرفاهية (تفهم هنا بمعنى الحالات العقلية). لا يتم الاهتمام بما إذا صاحب السعادة زيادة في شعور الناس بالحرية والحياة الكريمة أو شعور بالعبودية. وتُعد هذه النقطة في منتهى الأهمية في ضوء

ظواهر مثل ظاهرة التكيف. إذ لا تتضمن المقاييس الذاتية أي معلومات عن مشاعر الناس. وما إذا كانوا يشعرون بحالة عقلية إيجابية بسبب حياتهم السعيدة وتحقق أهدافهم أو يشعرون بهذه السعادة رغم عدم تحقق أهدافهم وما يواجهونه من قهر وعبودية. وقرروا أن يكونوا سعداء على العموم وبأي طريقة كانت على الرغم من هذا القهر والحرمان.

لم يعتمد كل الباحثين في بنية المقاييس الذاتية على العينة، واستخدموا مقاييس أخرى تقوم على المتوسط. وقاسوا الرفاهية الاجتماعية وفق نسبة المشاركين الذين أجابوا بأنهم سعداء جدًا حين سئلوا الأسئلة التي جاءت في المقدمة[1]. ولا تعد هذه المقاييس تطبيقات للوظيفة النفعية للرفاهية الاجتماعية. وليس هناك ما يعني أن استخدام هذه المقاييس حدث بسبب رفض الوظيفة النفعية. إذا استخدم "إنجلز" وزملاؤه المتوسط بسبب المقاييس السلبية للسعادة. واستخدم إيسترلين مقياس النسبة المئوية للسعادة بسبب الإجابات الكيفية للأفراد، لذلك لم يتم رفض المقياس النفعي للرفاهية الاجتماعية، وربما لجأ إليه هؤلاء العلماء تحت ضغوط جعلت استخدام المقياس النفعي غير ملائم. ومع ذلك، تعرضت عملية استخدام المتوسطات والنسب المئوية للسعادة للانتقادات السابقة نفسها. فلم يهتم المتوسط بعملية التوزيع، حيث يتجاهل الجزء س من عدد السكان الذين يشعرون بالسعادة ما إذا كان (١-س) سعيدًا أم تعيسا، كذلك لم يهتم كلا المقياسين (المتوسط والنسبة المئوية) إلا بقيمة الرفاهية فقط وتجاهلا القيم الأخرى. وهكذا من الواضح أن المقاييس الذاتية للرفاهية الاجتماعية القائمة على المتوسطات والنسب المئوية للسعادة لا تهتم بعملية التوزيع أو بالقيم غير النفعية.

---

(١) Angner et al in press.

٥ـ مناقشة:

قارنت في هذا الفصل بين المقاييس الذاتية للرفاهية المنتشرة الآن والمقاييس الاقتصادية التقليدية. ولاحظنا فروقاً مهمة تتعلق بتفسير رفاهية الفرد. يعترض دعاة الوظيفة النفعية للرفاهية الاقتصادية بأن هذه المقاييس تتعلق بإشباع الرغبات أي أنها تتأسس على إشباع الحاجة وتحقيق الرغبة لقياس الرفاهية. بينما يعترض دعاة المقاييس الذاتية للرفاهية بأن الرفاهية تتعلق بحالة عقلية معينة أي تقاس السعادة وفقا للحالة العقلية للفرد. وبينما تكون الوظيفة النفعية الاقتصادية على أشياء قابلة للملاحظة تتجه المقاييس الذاتية إلى الأشياء الباطنية. لذلك تختلف المقاييس الاقتصادية والذاتية حين يتعلق الأمر بتفسير الرفاهية والموضوعات التي يتم قياسها.

بينت أن المقاييس الذاتية على الرغم من اختلافها الواضح عن الوظيفة النفعية الاقتصادية تستند على مقياس الرفاهية الاجتماعية نفسه الذي تتأسس عليه المقاييس الاقتصادية. لذلك، ليس مستغربًا وجود تشابه بينها وبين المقاييس الاقتصادية، بل وتواجه أيضا الانتقادات نفسها التي وجهت لهذه المقاييس. وتهتم هذه المقاييس الذاتية بأنها لا تبالي بعملية التوزيع وتهمل كل قيم أخرى غير قيمة السعادة والرفاهية. وينطبق كل ذلك على كل مقياس للرفاهية الاجتماعية. ويلاحظ أن الأدبيات مازالت تركز على الفروق بين المقاييس الذاتية والاقتصادية ولم تهتم حتى الآن بالشراكة بينهما.

قد يُعترض على اتهام المقاييس الذاتية بأنها لا تبالي بعملية التوزيع بأن هذه المقاييس يمكن أن تستخدم للمقارنة بين مستويات السعادة بين الرجال والنساء، والأصحاء والمرضى وهكذا. ويمكن الرد على هذا الاعتراض بأنه حين تتم المقارنة بين النساء والرجال من حيث مستوى الرفاهية يتم وضع

مقياسين للرفاهية الاجتماعية أحدهما للرجال والآخر للنساء. ثم تتم المقارنة بينهما. ويكون كل مقياس من هذين المقياسين حياديًا تجاه عملية توزيع المكاسب على الذين يجرى عليهم الاختبار. وهكذا نلاحظ أن المقاييس الذاتية تشابه المقاييس الاقتصادية التي تستخدم لتقييم عدم عدالة الدخل أي عدم عدالة توزيع الدخل. لذلك لا نستطيع القول إن المقاييس الذاتية التي قد تستخدم لقياس عدم العدالة في توزيع السعادة تشكل حجة ضد القول بأنها مقاييس حيادية تمامًا، مثل الدعوى القائلة بأن المقاييس الاقتصادية يمكن أن تستخدم لقياس عدم العدالة في توزيع الدخل لا تقف أمام الحجة القائلة بأن المقاييس الاقتصادية حيادية تجاه عملية التوزيع للمكاسب. ويلاحظ أيضا أن عملية حساب مقياس المجموع تخفي جانبًا كبيرًا من المعلومات الخاصة بعملية التوزيع.

لقد دفع إدراك دعاة المقاييس الذاتية للمشكلات المرتبطة بها إلى رفضهم تحكم هذه المقاييس في الاهتمامات السياسية أو استبدال المقاييس الذاتية بالمقاييس القائمة وقالوا إن من الأفضل الاستفادة من المقاييس الذاتية في تكملة المقاييس القائمة لجودة الحياة ومدها بمزيد من المعلومات. وليس بالضرورة استبدال المقاييس الذاتية للرفاهية الاجتماعية بالمقاييس الاقتصادية التقليدية(١).

قد يقال إنه مادام أن المقاييس الجديدة تواجه المشكلات نفسها التي واجهتها المقـــاييس القديمة، فإن اللجوء للمقاييس الجديدة أو القديمة قد يُساعد على التغلب على هذه المشكلات. ويمكن القول إن الربط بين المقاييس الذاتية والاقتصادية قد يكون من الأمور الحسنة لاختلافهما في نوعية القيم

---

(١) Diener et al 2008, p. 41., Diener and Suh 1999, p. 448.

التي يهملانها. الواقع أن هذا القول لا يحل الأشكال وغير مؤكد. بل لا يقدم حلا لمسألة الفروق في عملية التوزيع. ويمكن القول إن عملية الجمع بين المقاييس قد يؤدي إلى نتيجة سيئة ما دام أن عملية الربط لا توّلد إلا ثقة مزيفة في القدرة على التغلب على المشكلات(١).

لقد افترضت حتى الآن ثبات عدد السكان، لذلك جاءت مقاييس الرفاهية الاجتماعية المؤسسة على مجموعة المنفعة أو القائمة على متوسط المنفعة متشابهة من حيث التقديرات. ولما كان الواقع يختلف تمامًا على الفرض فإن التقديرات القائمة على المجموع لا تتشابه أو تتطابق معٍ تلك القائمة على المتوسط. لذلك يجب أن نفرّق بين المنفعة الكلية التي وفقا لها تكون الرفاهية الكلية هي المنفعة الكلية للسكان، وبين المنفعة التقديرية (المتوسطة) التي وفقًا لها تمثل الرفاهية الاجتماعية متوسط المنفعة أو معدلها(٢). ولما كانت المقاييس الذاتية للرفاهية الاجتماعية تتأسس على استخدام المعدلات وليس المجموع ككل فإنها ليست إلا تطبيقات لقياس معدل الرفاهية الاجتماعية النفعي. قد يكون الفرق ليس مؤثرًا إلا أن هناك مجالات يظهر أثره واضحا فيها. انظر مثلا للكشف التجريبي بأن المرضى المصابين بالسرطان ليسوا أقل سعادة من الذين لم يصابوا به. ويمكن رد هذه النتيجة إلى أن الدراسات التي أجريت قد استعانت بعينة من الأحياء. ولذلك قارنت بين المصابين بالمرض وبين الذين لم يصابوا به. لذلك لم تهتم الدراسات بالمرضى الذين قضى المرض عليهم.

ترتبط هذه النظرة بما عرف فيما بعد بالنتيجة المرفوضة(٣). نعني بهذه النتيجة أن القضاء على الأفراد يزيد من الرفاهية الاجتماعية، بينما زيادة

---

(١) لمعرفة المزيد عن المشكلات المترتبة على الثقة الزائدة انظر: Angner 2006

(٢) Hausman and McPherson. P. 102.

(٣) Repugnant cenclusion

عددهم يقلل منها (على افتراض أن القضاء أو زيادة عدد الأفراد لن يؤثر على مستويات الرفاهية)[١]. شكلت هذه النتيجة المكروهة تحديًا لمعدلات المنفعة أو لقياس المتوسط. ومن ثم تؤثر على المقاييس الذاتية للرفاهية الاجتماعية أيضا. ونستطيع أن نلاحظ أيضا أن هذه النتيجة المرفوضة تؤثر أيضًا على المقاييس الاقتصادية المؤسسة على المعدلات بمعنى أن القضاء على الأفراد الأقل في متوسط الدخل يزيد من الرفاهية الاجتماعية بينما تؤدي الزيادة في عددهم إلى التقليل منها.

آمل في جميع الأحوال أن أكون قد وضحت كيف يمكن الاستفادة من مناقشة الأسس انفلسفية للمقاييس المتنوعة للرفاهية الاجتماعية. إذ قد أمكن عن طريق التفسير الواضح للأسس الفلسفية بشكل عام، وتفسير سبل الرفاهية الاجتماعية والفردية بشكل خاص، معرفة الملامح المهمة للمقاييس الذاتية والاقتصادية. وتسمح عملية التعرف على هذه الصفات بمزيد من عملية التقدير المنصف والعادل لمزايا هذه المقاييس وعيوبها. وإذا قيل إن الانتباه إلى الأسس الفلسفية شيء لا يمكن تجنبه، ويمكن الدفاع عن مقياس معين للرفاهية ومعرفة طبيعتها، فإن محاولة الفهم أو الهجوم أو الدفاع عن مقاييس الرفاهية والبحث عن الفروض الأساسية محاولة تستحق الانتباه والتقدير.

---

(١) Hausman and Mcpherson 2006 pp. 102-03.

الفصل الحادي عشر

السعادة وإشباع الرغبة في التفضيل

"لين لو"

" لا يُعـــد الأغنياء أُناسًا سعداء. وعلى الرغم من قناعاتهم بأنهم سعداء منذ لحظة الميلاد حتى لحظة الوفاة فإنهم في الحقيقة ليسوا سعداء[1].

١ـ صعوبة تعريف السعادة:

يصعب تحديد طبيعة السعادة. وليس من السهل إدراك سبب هذه الصعوبة من الوهلة الأولى. أليس لدينا جميعا فكرة عن الأمور التي تسعدنا وتلك التي لا تسعدنا؟ هل يمكن أن يخطئ المرء في معرفة ما إذا كان هذا الشيء يسعده أم لا؟ هناك خبرات لا يمكن أن نخطئ فيها مثل خبرتنا بالألم مثلا وبالشعورية. فإن شعرت بالألم تكون متألما بالفعل. وتعد خبرتنا بالألم خبرة حقيقية، قد ينخدع المرء بالنسبة لأسباب الألم إلا أنه لا ينخدع في الشعور به، فالألم خبرة ذاتية وحالة لا يمكن أن يشعر المرء بها دون

---

(١) The simpson.

إدراكها[١]. فالفرد معصوم من الخطأ في حالة الشعور بالألم. لا يعني ذلك أن شعور المرء بالألم مسألة ذاتية بمعنى أنها ليست واقعة ولا تخضع للحكم عليها بالصواب أو الخطأ. وإنما تعني الذاتية في الشعور بالألم بأن الحكم الصادق هو الحكم النهائي. ليست حالة الشعور بالألم ذاتية بمعنى أنها ليست حالة واقعية ومجرد رأي أو اعتقاد بأنني أتألم أو واقعة لا يلاحظها الآخرون، ويتم فيما بعد توضيح الفرق بين معنى الذاتية والموضوعية.

ويختلف الأمر بالنسبة لمعنى السعادة[٢] وبينما لا أخطئ في إحساسي بالألم في قدمي فإنه من الممكن أن أخطئ في معرفة مدى شعوري بالسعادة من الوظيفة التي أعمل بها أو العلاقة الجديدة التي أرتبط بها. وتعد إمكانية الخطأ في حكمنا بأننا سعداء جزءًا من ممارسة حياتنا اليومية. وحين نعتقد أن شيئًا يسبب لنا ألمًا فإن هذا الاعتقاد لا يتأتى لنا إلا بعد اعتقادنا بأن هذا الشيء يسبب سعادتنا، ويدفعنا هذا الخطأ اليومي في إدراكنا لسعادتنا إلى استنتاج أن النظرة الذاتية لا تحسم إجابة السؤال عن مدى سعادتنا أو تعاستنا.

السؤال الآن: إذا لم تحسم النظرة الذاتية مسألة صحة شعورنا بالسعادة فما الذي يحسمه؟ وما الذي يُمكننا من إجابته؟

قد يتمثل البديل المطروح أمامنا في أن هناك مجموعة من الوقائع المرتبطة بالسعادة أو بالتعاسة، وتكون هذه الوقائع مستقلة تمامًا عن آرائي الذاتية. وتتعلق سعادة المرء وفق هذه النظرة بمجموعة من الأمور الطيبة المختلفة كالصحة البدنية، ووجود الأصدقاء، والأسرة وتوفر المال وغيرها

---

(١) هناك اختلاف حول معنى الألم. ومع ذلك أشرت إلى حالة الألم لتوضيح طبيعة الحالة التي لا نخطئ في الشعور بها. وآمل أن تكون الفكرة واضحة.

(٢) يوجد معنى لكلمة السعادة لا يختلف عن معنى الألم، حين نستخدمه للإشارة لنوع معين من الإحساس اللذي. وأشير في هذا الفصل للسعادة بوصفها شيئا يتصف بالدوام وأقرب للرفاهية.

من الأمور ومع ذلك قد يكون من الصعب الاكتفاء بهذا البديل المطروح. انظر إلى مجموعة مختلفة من الأغنياء الذين يقال عنهم إنهم أناس سعداء، ويحيون حياة طيبة ورغدة. وفكر في الأمثلة والنماذج المتنوعة إذا ما سألت أصدقاءك أن يذكروا لك مجموعة من الناس السعداء، تلاحظ أنه سريعًا ما تجد في هذه النماذج ما يؤكد لك وجود أمور عديدة مختلفة ومتنوعة تعاني منها هذه الجموع السعيدة من الناس. قد يكون من الإنصاف القول إن هناك بعض أوجه الاتفاق بينها، وتحوي حياة معظمهم قدرًا كبيرًا من الأمور الطيبة. وقد يكون هناك عنصر أو عامل معين كالتقارب الأسري يجعل حياة فرد ما حياة سعيدة. إلا أنه من الملاحظ أن هذا العنصر أو العامل قد لا يؤثر على حياة أي فرد آخر، أي قد يكون للعامل أثر أو لا يكون. السؤال الآن ما الذي يجعل عنصرًا معينًا سببًا لسعادة البعض وليس لسعادة الكل؟ تتمثل الإجابة الواضحة لمثل هذا السؤال أو كيف يكون العنصر (أ) سببًا في سعادة الشخص (ب) وليس له أثر في سعادة الشخص (حـ)، في حين أن الشخص (ب) يحب العنصر (أ) ويفضل الحصول عليه والتمتع به، بينما الشخص (حـ) لا يبالي بوجوده ولا يحبه. وهكذا نلاحظ أن هذه الإجابة تعود بنا إلى وجهة النظرة القائلة بأن معرفة ما إذا كان هذا الشيء يحقق سعادتي أم ترتبط بالإحساس به أو بالاستجابة الذاتية له.

يجب على كل من يرغب السعادة لنفسه أو للآخرين أن يجد طريقة للتعامل مع هذه المعاني المتضاربة للسعادة، وإلا لن نستطيع معرفة معنى السعادة، ولن نستطيع تحقيق سعادتنا أو سعادة الآخرين. أحاول في هذا الفصل تحديد الدور الذي تمارسه رغبات المرء والأمور التي يفضلها ويحبها وغيرها، ومدى مساهمتها في تحقيق السعادة. كذلك، هل السعادة ليست إلا إشباع ما يرغبه المرء؟ وإن لم تكن، هل يكون لإشباع الرغبات دور في تحقيق سعادتنا؟

٢ـ التفسيرات الذاتية والموضوعية للسعادة:

يقال إن التفسيرات المتنوعة للسعادة تتوزع بين ما يسمى بالأسباب الذاتية والأسباب الموضوعية. ولئن كان استخدام هذين المصطلحين ضيق النطاق إلا أنهما مفيدان ويساعدان على توضيح الأمور.

يقول التفسير الذاتي البسيط (بسيط بسبب سهولة معرفته. وليس المقصود تقديم الرأي الفعلي لأي فرد وإنما قصد تقديم الذاتية في أبسط صورها المختلفة حتى نستطيع فيما بعد فهم الصور الأكثر تعقيدًا) إن الشخص يشعر بالسعادة حين يُظهر موافقته الذاتية وتفضيله وضعًا معينًا عن الأوضاع الأخرى البديلة. يشعر باللذة منه، ويحقق له ما يريده. وإذا كنا نفترض عصمتنا من الخطأ في حكمنا على أننا مصدر هذه الاستجابات أم لا فإن الذاتيين أيضا يرون أننا لا ننخدع في شعورنا بالسعادة. ويكمن إغراء الذاتية في تأكيدها على حدسنا المشترك بارتباط السعادة بعلاقتنا بالأشياء وكيفية شعورنا بها. أقول مثلا، تزداد سعادتي حين أستمع لعزف "بيتر جرين" على الجيتار، بينما تعتقد زوجتي أن سعادتنا تقل حين نستمع له. ما الذي يفسر هذا الفرق؟ يتمثل الفرق ببساطة في أنني أستمتع بموسيقى "جرين" وأحب الاستماع إليها، بينما لا تشعر زوجتي بمثل هذا الشعور. ويبدو أن تفسير الفروق في مستوى سعادتنا يمكن تفسيرها بالفروق بين رغباتنا، والأشياء التي نحبها ونفضلها.

بيد أن البعض يرى أن هذه الذاتية البسيطة تتعارض مع البدهيات الأساسية للسعادة. وتتعارض بالتحديد مع البدهية الواضحة بأن من الممكن أن ننخدع في الأمور المحققة للسعادة. وقد يحاول الذاتي القول بأننا لسنا معصومين من الخطأ بالنسبة لاستجاباتنا الذاتية، وأننا قد نخطئ بالنسبة

للأمور التي قد نحبها أو نستمتع بها. ويفسر ذلك إمكانية الخطأ في الأمور التي قد تزيد من سعادتنا أو تقلل منها. ومع ذلك يبدو أن هذه الطريقة التي يتم التعامل بها مع المشكلة ليست صحيحة. إذ تخفق على الأقل في إدراك أن ما يحبه المرء أو يستمتع به يتضمن إخفاقًا في التنبؤ، يأمل المرء في حدوث شيء ما في المستقبل ليكتشف فقط أنه لا يستمتع به. من الواضح أن الظاهرة تخلو من البنية التاريخية."فأعتقد أنني سعيد ولكني في الحقيقة لست سعيدًا على الإطلاق". يتطلب ذلك تفسيرًا لحالة الخداع التي أقع فيها تجاه ما إذا كنت أحب هذه الحالة أو ذلك الشيء وأستمتع به. فأعتقد أنني أستمتع به ويثبت الواقع أن هذا الاستمتاع ليس حقيقيا. يبدو أن الدفاع عن مثل هذا الوضع شيء في منتهى الصعوبة.

وإذا فرضنا أن هناك من استطاع الدفاع عن هذا الوضع فإن المشكلة لن تختفي بل تظل قائمة بالنسبة للذاتية البسيطة. لنفترض اقتناعي الشديد بأن حصولي على "أ" يحقق ما أرغبه. نلاحظ أن البدهيات الشائعة تؤكد عدم صحة هذا الفرض، إذ لا يمنع إمكانية أن "أ" قد لا يفيدني أو يحقق سعادتي، بل قد يصيبني بالأذى. لنفترض مثلا أنني أستمتع بمتابعة المسلسلات اليومية الهزلية التي تؤثر على العواطف، وبقراءة القصص الرومانسية الشخصية، وأستمع للموسيقى التافهة. ولا أرغب في القيام بتطوير حياتي على الرغم من قدرتي على تحقيق ذلك. فهل الاستمرار في القيام بفعل هذه الأشياء يحقق سعادتي؟ من الواضح أنه ليس لدي دليل على تأكيد ذلك.

يتبنى هذا النوع من البدهيات والردود أصحاب التفسير الموضوعي. وبموضوعية مشابهة يمكن القول: إن الفرد لا يمكن أن يحصل على السعادة إلا إذا حوت حياته الأشياء والعناصر المكونة للسعادة (ويفترق ذلك عن طريقة الحصول عليها). ويحتاج كل تفسير من هذه التفسيرات أن يحدد لنا

الأشياء والعناصر المكونة للسعادة. ولن يكون هناك اختلاف بيّن يبين القوائم التي تضعها هذه التفسيرات الموضوعية عن العناصر التي يحددها علماء الاجتماع والساسة حين يتحدثون عن جودة الحياة، إلا أنها قد تضم بعض الأمور البعيدة عن السياسة مثل الحياة الأسرية والأصدقاء[١].

يسمح لنا هذا التفسير بالقول إنه على الرغم من وجود القائمة المناسبة، وامتلاك رئيس العصابة لمنزل كبير، وثروة مالية ضخمة، ولمجموعة من الموالين الأشداء، فإن الرئيس لا يشعر بالسعادة وطيب الحال (والمقصود بطيب الحال هنا أن حياته ليست حياة أخلاقية على الإطلاق). دعنا نفترض أن لديه كل ما يحتاجه ما عدا تلك الأشياء التي قد وردت فى القائمة الخاصة بعناصر السعادة. ونستطيع أن نفترض أيضًا أن هناك من يشعر بسعادة غامرة على الرغم من فشله في الحصول على الأشياء المكونة للسعادة أو عدم محبته للأشياء الموضوعية الواردة في القائمة. من الواضح أن كل تلك الأمور تزعج الفهم العام. وقد حاول الموضوعيون مواجهة هذه الاعتراضات بأن الناس قد تعودوا على التمتع بالأشياء المفيدة لهم. ولذلك ترتبط السعادة بالمتعة الذاتية. ومع ذلك عليهم أن يعترفوا في الوقت نفسه بأن هناك من لديه العناصر المكونة للسعادة ويشعر بالسعادة على الرغم من فشله في التمتع بهذه العناصر.

أخفق الذاتيون والموضوعيون في جذب الانتباه. ولا نستغرب أن التفسيرات الحديثة للسعادة تتضمن العديد من التعديلات للمواقف السابقة.

---

(١) يقول "ميشيل فراين" في رائعته "الهبوط فوق سطح الشمس" والتي يصور فيها صراعًا بين فيلسوف وأحد العمال حول تعريف شيء شبيه بالسعادة ، فالفيلسوف قد سأل العامل ماذا تفهم من عبارة جودة الحياة؟ أجاب بأنه يعتقد أنها شيء يتعلق بآلات الغسيل. انظر: Frayn, 1991p. 75

يحاول أصحاب كلا الاتجاهين اتخاذ المواقف المعتدلة والوسطية التي تأخذ في اعتبارها الأمور البدهية المعارضة لكلا الاتجاهين. باتت آراء أصحاب الاتجاهين معقدة ومتشابكة، وشابها تعديلات كثيرة حتى أصبح من الصعب معرفة ما إذا كانت الفكرة التي تقرؤها قد قال بها الذاتيون أم الموضوعيون. وربما كان ذلك من الأسباب التي جعلت المصطلحات غير كافية أو مفيدة في تفسير معنى السعادة.

وعلى الرغم من نمو حركة الاتجاه نحو الموقف الوسط المعقول فإن هناك من قاومها من أنصار الاتجاهين. فليس هناك من يعترض على الإصرار بأن بعض التفسيرات الذاتية للسعادة تفسيرات صحيحة وصائبة. ولن تتحقق سعادة المرء إلا بتحقق الأشياء التي يرغبها[١] والإنسان موجود حر يختار ما يريد ويتحمل مسئولية اختياره. ويُعد القول بأن الفرد يظل يشعر بالمعاناة على الرغم من حصوله على مبتغاه قولا خاطئا. ويرى الذاتي أن المرء إذا أحب شيئًا شعر بالسعادة من الحصول عليه بغض النظر عن موقف الآخرين من رغباته. كذلك ليس هناك اعتراض على من يختار الاتجاه الوضعي، ويقبل التصور بأن طيب الحال والشعور بالسعـــــادة أمر لا يتعلق بذات الفرد.

إذا لم تعترف مثل هذه التفسيرات بصحة أفكار الفهم العام البدهية وأدلتها فإن كل تفسير منها يجب أن يعترف بأن بعض أحكامنا وعاداتنا الرئيسية واستدلالاتنا في هذا المجال قد تكون خاطئة وغير صحيحة. ولابد أن تحاول أن تبحث عن سبب هذا الخطأ. وقد دفع ذلك بعض العاملين في هذا المجال إلى البحث عن تفسير للسعادة يراعي كل الحدوس الرئيسية

---

(١) دافع هيتوود عن هذا النوع غير المعدل من الذاتية، انظر Heathwood 2005.

والأفكار البدهية ربما تفشل هذه المحاولة في النهاية أو قد تؤدي إلى محاولة دمج مفهومين أو أكثر للسعادة، واكتشاف أنه ليس هناك تعريف واحد واضح للسعادة يشبه التعريف الذي قدمنا له في المقدمة. وربما ينحصر العمل في محاولة استنتاج المفاهيم التي ترتبط مع بعضها بعضًا حين نفكر في تحقيق السعادة. أناقش في هذا الفصل الآراء التي ترى أن من الممكن وضع تفسير عن السعادة.

٣- الذاتية النوعية:

لقد بات من الصعب التفرقة بين الذاتية والموضوعية بعد أن أصبحت صورها أكثر تعقيدًا. لذلك قد يكون من المفيد لنا أن نبحث عن الفرق الرئيسي والأساس بينهما. تتصف آراء الذاتي دائما بأنها تقوم على التبعية أي اعتماد حالات السعادة على بعض الحالات الذاتية. وتعد مسألة استنتاج هذا الفرق أو طبيعة التبعية مادام أن الموضوعيين يصعب عليهم إنكار علاقة السعادة بحالة الذات. لذلك قد يُعد القول بأن حالات السعادة تكون أكثر ثراء وتتصف بدرجة أعلى من الذاتية عن مجرد كونها حالات لذات معينة، من أهم صفات التفسير الذاتي. تكون حالات ذاتية جوهرية أي تتجه للذات مباشرة وتعبر عن كيانها وفكرها. ومع ذلك، لا يوضح هذا القول الفرق بين الاتجاهين بل يزيده غموضًا. وذلك مادام أن من بين مكونات القائمة الموضوعية وأن من بين الأمور والأشياء الضرورية للسعادة (أو المساعدة على تحقيقها على الأقل) أن يكون لدى الذات حالة ذاتية معينة. وربما نستطيع القول إن وجود مثل هذه الحالات الذاتية بالنسبة للموضوعيين (القبول، والمتعة) يُعد شرطًا ضروريًا للسعادة وإن كان معظمهم يخشى

المعنى في هذا الاتجاه إلى أقصى مدى. عمومًا اعتبر الذاتيون مجرد وجود هذه الحالة المرتبطة بالسعادة كافيًا لتحقيقها. ويرون أن السعادة ترتبط بوجود هذه الحالة.

لم تنجح لسوء الحظ عملية تقسيم التفسيرات إلى ذاتية وموضوعية. ولا نستطيع أن نعرف لماذا نعتبر أحد التفسيرات موضوعيًا أو ذاتيًا. قال "روبرت آدمز" بالتفسير الموضوعي الذي يرى أن الحياة الطيبة أو السعيدة هي الحياة التي تتصف بمتعة التفوق والامتياز(١). وبينما يكون عنصر الرضا الذاتي ضروريًّا للشعور بالسعادة فإن هذا العنصر لابد أن يكون مشتقًا من نشاط موضوعي. فلا تساهم المتع الرخيصة والنشاط غير المرغوب فيه في تحقيق السعادة. وقال "فريد فيلدمان" بالتفسير الذاتي. ودافع عن صورة من صور اللذة أطلق عليها اسم "اللذة السلوكية". ويعني أن السعادة لا تستمد من الإحساس باللذة وإنما من القيام بسلوك يشعر المرء بالسعادة حين يفعله أو يحصل عن طريقه على موضوع معين – ويجعل هذا صورة اللذة عنده من صور الذاتية كما نفهمها حتى الآن. ثم أسس "فيلدمان" فيما بعد إمكانية اتخاذ نظرة أطلق عليه "اللذة السلوكية المعدلة في ذاتها". وليست هذه النظرة إلا صورة منعكسة لنظرة "آدمز". وتعني نظرته أن اللذة التي يتم الشعور بها من اكتساب موضوع معين أو ممارسة موضوع ما يحقق السعادة. إلا أن هذه اللذة السلوكية المستمدة من اكتساب الموضوع هي التي تستحق أن تكون (إلى حد ما) موضوعًا للذة(٢). لذلك، بينما يرى آدمز أن القيام بنشاط ناجح ومتوافقا يُعد شيئا طيبًا، ويعتبر الشعور بالمتعة الشرط الضروري لوجوده، يرى "فيلدمان" أن المتعة تُعد الشيء الطيب، ويُعتبر النجاح أو التفوق

---

(١) Adams 1999 p. 93.

(٢) Feldman p. 120.

(موضوع المتعة) الشرط الضروري لذلك. لقد قال بذلك ليبين: إذا ما عدلنا ذاتنا بإضافة بعض الفروض بالنسبة لقيمها وتقديرها... تجاه موضوعات معينة، نستطيع أن نحصل على نظرية تتعلق بوضع تقويمات تتسق مع أحكامنا البدهية واليقينية السابقة لعملية التحليل(١). وليست هذه التقديرات والأحكام السابقة لعملية التحليل إلا أحكامنا الحدسية حول ما إذا كانت أنواع معينة من الحياة تعد سعيدة أو طيبة. وهكذا نستطيع أن نرى أن الطريقة التي حاولت بها الذاتية والموضوعية أن تحصل على ما يسمى بأرضية مشتركة جعلت من المستحيل الفصل بينهما. وربما تكون هناك بعض الفروق بين "فيلدمان" و "آدمز" بالنسبة لأنواع الأنشطة الناجحة إلا أنه ليس هناك خلاف جوهري بينهما.

سعى بعض أصحاب التفسيرات الذاتية لتحقيق نوع من الاتساق مع حدوسنا الراسخة عن السعادة دون إضافة أي عناصر موضوعية كما فعل "فيلدمان"، أي حاولوا أن تكون تفسيراتهم ذاتية خالصة. وإذا ما ظهرت بعض صور الذاتية التي تتسق مع الحدوس وتبدو موضوعية فذلك أمر طيب ومرغوب. حاول الذاتيون أن يقدموا طريقة تحدد الوقائع الطبيعية أو الصفة الطبيعية للسعادة والتي أعتبرها طريقة تشبه تطبيق نصل أوكام على الوقائع المعيارية. حاولوا تقديم تفسير مباشر للصلة القوية بين السعادة والدافعية. فما دام أن السعادة تعني الحصول على ما أريد فمن الطبيعي جدًا أن أسعى لها. كذلك تفسير واقعة أن هذه الصلة بين ما نرغبه وما نحبه والسعادة صلة قوية. كما يُعد التفسير الذي يؤكد على هذه الصلة القوية، ويظل فاسحًا المجال لصحة الحكم بأن حصولنا على ما نرغبه قد لا يُزيد من قدر سعادتنا

---

(١) Feldman 2004, p. 122.

في بعض الأحيان، تفسيرًا جاذبًا للانتباه. ولقد حاول بعض الذاتيين من أصحاب الفكر العميق تحقيق ذلك بوضع بعض الضوابط للحالات الذاتية المحققة للسعادة. يقولون مثلا إن السعادة لا تكمن في الشعور بالرضا وإشباع الرغبات التي قد ترغبها الذات بالفعل، وإنما في إشباع الرغبات التي قد تحصل عليها الذات في الأوضاع المثالية إن كانت معروفة لها. ويعني ذلك أن الذات "س" لا تشعر بالسعادة إذا حصلت على ما ترغبه بالفعل وإنما إذا حصلت على ما ترغبه في ظل أوضاع مثالية معينة. أود أن أوضح هذه الأوضاع المثالية، وما الضوابط الضرورية للرغبة التي تحدد مفهوم السعادة بصورة واضحة؟

يجب أن نحدد المقصود بما يسمى "الحدوس قبل النظرية" التي لدينا عن السعادة بشيء من التفصيل قبل البحث عن إجابة للسؤال السابق[١]. تشكل هذه الحدوس المعطيات التي يجب أن تفسرها نظريتنا وتتسق معها. وتمثل في الوقت نفسه الضوابط التي يجب من خلالها الحكم على صحة أي تفسير للسعادة أو مجموعة من القوالب أو الصيغ التي نحكم من خلالها.

١- تُعد السعادة الفردية هي التي نحاول السعي للحصول عليها بحثا عن صالحنا[٢].

---

(١) الحدوس قبل النظرية The pre-theoretical intuitions

(٢) قد نجد صعوبة في اعتبار هذا الضابط أو تلك الصيغة معبرة عن الرضا. وقد تبدو زائفة حين نكتشف أن هناك أنواعا أخرى من السعادة يمكن أن تشكل جزءًا من صالحنا أو خيرنا. تتمثل الفكرة الرئيسية هنا في أن السعادة تشكل موضوعًا للمصلحة الذاتية والتبصر وغيرها أي أنها مصدر لأسباب وأشياء متعددة. وإذا كان هناك شيء يساهم في تحقيق سعادتي فإنه يُعد سببًا في السعي للحصول عليه. وإن كنت أسعى لتحقيق مصلحتي فقط فإنه يُشكل سببًا للسعي إليه.

٢- حين ندرك أن شيئا قد يؤدي إلى تحقيق سعادتنا، فإننا قد نرغب في أشياء أخرى مساوية له ويكون لدينا دافع للحصول عليه (لا يعنى ذلك أن هذا الدافع لا يتأثر بدوافع أخرى).

٣- تبدو أحكامنا عن السعادة كما لو كانت معرضة للصواب والخطأ.

٤- يتمتع الشخص صاحب الحالة بأكبر قدر من المصداقية في الحكم على شعوره بالسعادة، حيث يكون صاحب الحالة هو الشخص الوحيد القادر على الحكم على شعوره بالسعادة وبصورة أفضل من حكم الآخرين على سعادته وتعد أحكامه أكثر دقة من أحكامهم.

٥- يمكن أن نخطئ في الحكم على شعورنا بالسعادة على الرغم مما ورد في النقطة الرابعة السابقة.

٦- نستطيع أن نسعى للبحث عن غايات أخرى غير سعادتنا.

٧- نشعر بأننا على صواب في بحثنا عن أهداف أخرى غير البحث عن سعادتنا.

٨- يمكن تفسير سبب الاختلاف في مستويات السعادة للاختلاف في رغباتنا وفيما نحبه وما نفضله.

يبدو أن الصيغة رقم (٥) تشكل صعوبة للذاتيين. وإذا كان هناك تفسير لتلك الصيغة (أو شرح أسباب الخطأ في الحكم الذاتي) فإن هذا التفسير قد يستخدم لتفسير باقي الصيغ الأخرى.

سبق أن وضحت أن الطريقة النموذجية التي لجأ إليها الذاتيون للتعامل مع الخطأ في الحكم الذي يصدره الشخص عن شعوره بالسعادة أو تقديراته، يتمثل في القول بأن الحكم لم يصدر في الأوضاع أو الظروف المثالية. فحين أحكم مثلا بأن سعادتي قد زادت بسبب صداقتي لمجموعة جديدة من

الأصدقاء فإن ذلك يحدث بسبب عدم معرفتي الكافية بهم. وحين أحكم مثلا بأن تناول مصل معين قد يؤذي سعادتي، فذلك بسبب معتقداتي الخاطئة عن هذا المصل. وربما إذا اختلفت الأوضاع (في الحالات التي تكون فيها معتقداتي صحيحة) كنت قد أصدرت الحكم الصحيح. ولئن شكل بعض الذاتيين بعض الطرق التي نحدد بها الرغبات التي قد تحقق السعادة، فإن الشكوك مازالت كثيرة تجاه نجاح الذاتيين، ولن أعرض لهذه الشكوك الآن.

يعاني الذاتيون من أصحاب هذا النوع المقيد من الذاتية من المشكلات نفسها التي تواجه الموضوعيين. يقولون إن السعادة بصورة عامة تتمثل في الحصول على ما أرغبه إذا كنت قد فكرت في رغباتي وأدركتها. ولنفترض أني أدركت العديد من الرغبات المثالية وأصبحت أدرك ما أريده فإنه يوجد- بوصفي إنسانا ناقصًا- فرق بين ما قد أرغبه في الأوضاع المثالية، وما أرغبه في الأوضاع الحالية والفعلية التي أعيشها الآن. فقد أدرك ما يجعلني سعيدًا ومع ذلك لا أرغبه على الإطلاق.

تكشف الطريقة التي تتلاقى بها تفسيرات السعادة عن مسألة تواجه كلاً من الموضوعيين وأصحاب الذاتية المعتمدة. يتفقون على أن من الممكن التمييز بين اعتقاد المرء بأنه سعيد وبين كونه سعيدًا بالفعل. فليست الانطباعات الذاتية عن السعادة معصومة من الخطأ. ومع ذلك يصح القول أيضا بوجود علاقة بين الإشباع الذاتي ويمتلكه المرء بالفعل أو ما يخصه بالفعل. وأود الآن دراسة مدى مساهمة الإشباع الذاتي في تحقيق السعادة. وأبدأ هذه الدراسة بالنظر إلى سؤالين ومحاولة إجابتهما. الأول: أيجب أن يشعر الإنسان بالرضا من امتلاك أشياء موضوعية طيبة (خبرة) حتى يمكن لهذه الأشياء أن تساهم في تحقيق سعادته؟، الثاني: أيشعر المرء بالرضا الذاتي من قيامه بالأنشطة التي تساهم بصورة موضوعية في سعادته؟ وإذا كان الأمر هكذا فبأي طريقة؟

٤ ـ الشعور بالرضا من الخير الموضوعي[١].

يعتقد معظم الفلاسفة الذين لا يؤمنون برد الشعور بالسعادة إلى الرضا الذاتي أو ما يسمى بحالة ذاتية معينة، بأن هناك أسبابًا قوية تجعل هذا الرضا الذاتي من بين الأشياء الطيبة من الناحية الموضوعية في حياتنا. ويوجد تفسير واحد لذلك:

"لنفرض اقتناع فرد ما بأن الحصول على السعادة يجب أن يرتبط بالحصول على ما يُعد جديرًا بالاختيار من الناحية الموضوعية أي الموضوعات الموجودة في القائمة الموضوعية، ثم تبين أن الأمر عرضي تمامًا إذا كان المرء أو أي فرد ما لديه سلوك إيجابي تجاه المكتسبات أو الأشياء التي تجعل حياته طيبة. فقد تكون حياتي مليئة بالأشياء التي قد وردت بالقائمة الموضوعية ومع ذلك قد أشعر بكراهية تجاه هذه المكونات والعناصر التي تمتلئ حياتي بها[٢].

قد لا يثير هذا الموقف السابق الانتباه. ويستطيع الموضوعيون وأصحاب الذاتية المقيدة تجنب هذه المشكلة بالقول بأن الرضا الذاتي يعد واحدًا من الموضوعات التي تبرزها القائمة الموضوعية أي تصبح حياة المرء سعيدة إذا كان راضيًا عن حياته، وتعيسة إن لم يرض عنها. ويمكن ضم الشعور بالرضا الذاتي للتفسيرات الموضوعية (والذاتية العميقة) للسعادة بدرجات متفاوتة من حيث الأهمية.

---

(١) الأشياء الموضوعية الطيبة أو الحسنة (التي حصرها الموضوعيون فيما يسمى بالقائمة الموضوعية. (المترجم).

(٢) Arneson 1999 p. 135.

قد يزعم إنسان ما أن امتلاكي لأي موضوع آخر من موضوعات القائمة الموضوعية يساهم في تحقيق سعادتي إذا سلكت سلوكًا ذاتيًا مناسبا تجاه هذا الموضوع. فإذا كنت مثلا لا أرغب عزف الموسيقى فإنه مهما كان قدر قدرتي على العزف فإن هذا القدر لن يساهم في تحقيق سعادتي. ولقد أطلق رتشارد أرنسون على ذلك اسم "القيد المؤيد الشديد". ويستطيع المرء القول في المقابل إن امتلاكي لأي موضوع آخر من موضوعات القائمة الموضوعية يساهم في تحقيق سعادتي إذا سلكت سلوكًا ذاتيا معينًا أو أي سلوك آخر تجاه هذا الموضوع[١]. وتفيد مذكرة القول بهذا القيد المؤيد الضعيف في أنها تتجنب الانتقادات التي توجه لفكرة القيد الذاتي الشديد، والتي تستند على أنه من الممكن معرفة الموضوع والسلوك تجاهه ولكن المرء يفشل في القيام بالسلوك المناسب (قال به المدافعون عن القيد الشديد) الذي يُصر عليه هؤلاء المدافعون، ويرون أنه ضروري.

رفض "أرنسون" نفسه كلا القيدين. واقترح قيدًا جديدًا خاصًا به، وقال بضرورة وجود مستوى أدنى من الرضا الذاتي لكي تتصف الحياة بأنها سعيدة. وعلى الرغم من اختلافه في الرأي مع المدافعين عن هذين القيدين، فإنه ينكر أن يكون هذا الرضا مستمدًا من رغبة في السلوك الذي يحقق الحصول على موضوعات أخرى من القائمة الموضوعية[٢]. وأطلق على هذا القيد اسم عتبة "المستوى الأدنى للشعور" بالرضا. ويجب قبل الشروع في وضع الحجج الخاصة بالقيد الذي يجب أن نقبله (إن كانت هناك قيود) أن نلقي نظرة على النظرة الأضعف أي النظرة التي تسمح باعتبار الرضا الذاتي

---

(١) يوجد فرق بين السلوك المناسب والسلوك العشوائي. (المترجم).

(٢) Arsenson 199 p. 43.

عنصرًا من عناصر السعادة ولكنها لا تحدد أي عتبة لهذا الشعور[١]. فقد توجد رغبة في الحياة تجعلها حياة سعيدة إلا أنه من الممكن أن يحيا حياة سعيدة دون وجود هذه الرغبة عن طريق تحقيق بعض الموضوعات الأخرى الموجودة في القائمة الموضوعية.

وتظهر حالة رفضه للقيدين القوي والضعيف إذا تصورنا وجود فرد تضم حياته أحد العناصر الطيبة أو الحسنة والذي يحقق له شعورا شديدا بالرضا أو بالمتعة، ولكنه لا يرغب أن تحوي حياته هذا العنصر لأي سبب من الأسباب على الرغم من شعوره بالرضا الذاتي من وجوده. فقد يحقق العنصر عددًا من اللذات المتنوعة إلا أنه لا يحقق هو نفسه أي لذة من الحصول عليه. فليس لدى الفرد أي سلوك إيجابي تجاه هذا العنصر على الرغم من اللذة التي يحققها له. فإذا ما فرضنا أو حاولنا تطبيق أي قيد من القيدين فإننا نكون ملزمين بالقول بأن نقص أي سلوك تجاه هذا العنصر الطيب يعني أنه لا يساعد في تحقيق السعادة، وإن كان ذلك أمرا بعيد الاحتمال. فإذا ما اعترف المرء بأن نقص هذا السلوك وعدم القيام به يقلل من سعادته فإن هذا القول يلغي تناقض مبدأ المساهمة[٢].

قد تبدو حجة "أرنسون" قوية إلا أنها تجعل بعض الحدوس الشائعة الخاصة بالسعادة من الصعب تفسيرها. لقد لاحظنا من قبل كيف يكون موضوع معين سببًا في سعادة فرد معين وقلة سعادة فرد آخر. مثلا تشعر

---

(١) Ibid., 1999, pp. 140-41.

(٢) وقد يحدث ذلك بطريقتين: نقص الشعور بالرضا من تحقيق الرغبة، ومن ثم يختلف وضعيا عن وضع الشخص الذي يشعر بتحققها. كذلك يحدث نقص في السعادة بسبب حدوث سلوك مناقض للعنصر الطيب، يُفسد اللذة التي تستمد من تحقيقه. كما يؤدي الوعي بأنه يستمتع بتحقيق العنصر بسبب ضعف الإرادة، إلى تقليل درجة الاستمتاع.

الآنسة سالي بالسعادة من قيامها بتنسيق الحدائق بينما لا ينتابني الشعور نفسه من ممارسة هذه الهواية. ويكمن الفرق في هذا الشعور بأن "سالي" لديها الوقت الكافي لممارسة هذه الهواية بينما ليس لدى وقت لممارستها. لذلك يلعب التقدير الذاتي دورًا مهمًا في شعور فرد بالسعادة من موضوع معين وعدم شعور آخر بقدر من السعادة من الموضوع نفسه. ومع ذلك، يبدو ذلك المظهر خادعًا إذا ما صح تفسير "أرنسون". وليس هناك دور لعملية التأييد الذاتي على الاطلاع. إذا كان "أرنسون" لم يهتم بذلك فعليه أن يعيد النظر مرة أخرى وإلا ليس أمامه إلا خياران لا يحققان الشعور بالراحة. فإما أن ينكر إمكانية التفسير أي ينكر وجود شيء قد يحقق السعادة لفرد ما ولا يحققها لآخر، وإما أن يعد تفسيرًا بديلا يُفسر الحالة بصورة واضحة. وذلك وفق نظرته الموضوعية المتطرفة أمر في منتهى الصعوبة. الأمر الذي يجعل من الصعب الاتفاق معه على قبول هذا القيد دون أن نبتلع جبلا من المتناقضات(١).

يصيب "أرنسون" في قوله بأن الحالة التي يصفها للتقليل من قيمة القيد المؤيد لا تجعله متسقًا. لذلك أصبحنا نواجه مأزقًا. يوجد شيء محير على الرغم من قوله بشرط عتبة الإشباع. يصعب معرفة الدافع لوجود هذا القيد في ضوء موضوعية "أرنسون" واعتقاده بأن الشيء الحسن الموضوعي يساهم في تحقيق سعادتي حتى وإن لم أسلك تجاه الحصول عليه. يحاول "أرنسون" بضم هذا القيد أن يعالج الأمر برمته ويفوز به ويأخذ موقفًا يميل إلى الاتفاق مع حدوسنا دون أن يكون هناك أي أساس نظري لهذا الموقف.

---

(١) Arneson 1999 p. 141.

ولا تتوقف المسألة عند هذا الحد. إذ تسمح وجهة نظر "أرنسون" بالموقف التالي: شخص يحيا حياة سعيدة بسبب أن لديه أولا العديدة من الموضوعات المذكورة في القائمة الموضوعية، وثانيًا لديه قدر كبير من الرضا الذاتي تجاه الطريقة التي يحيا بها. ولم يستمد هذا الرضا من تحقق أي موضوع من موضوعات القائمة التي تتوفر لديه. ومن الواضح صعوبة الموافقة على هذه الحالة التي وصفها "أرنسون".

يكمن حل كل هذه المشكلات لحسن الحظ في التفرقة بين الإصرار على وجود "قيد الموافقة" في السلوك تجاه الموضوع، والسماح بقيد "عتبة الرضا الذاتي" مهما كان المصدر الذي يأتي منه. من الواضح وجود العديد من المواقف المتوسطة بين هذين الخيارين. دعنا ننتقل إلى دراسة تفسير أرنسون لرفضه ما يسمى بقيد الموافقة أو التأييد.

نفترض أن "سمانتا" تعيش تجربة الحب المتبادل، تحب إنسانا يبادلها هذا الحب. ونفترض أن اكتسابها لهذه العلاقة يستحق اختياره من الناحية الموضوعية، ومن ثم يزيد قدر سعادتها وفق حساب القائمة الموضوعية. إلا أن "سمانتا" لا تمارس سلوكا إيجابيًّا تجاه هذا الجانب من حياتها. فلم تحظ هذه العلاقة بتأييدها ولا ترغبها بالفعل. وربما تتبع الفكر الرواقي الذي يقلل ارتباطها بهذا المحبوب من جودة حياتها. وارتبطت رغباتها بهذا الاعتقاد الرواقي النظري (الذي نفترض زيفه). فتمارس الشيء المستحق اختياره، وترتبط بعلاقة الحب، ولكنها لا تستمر فيها بسبب ضعف إرادتها. تشعر بالرغبات التي تشكل جانبا من علاقة الحب ولكنها لا تماس أي سلوك إيجابي تجاه تحقيق هذه العلاقة الكاملة. ويفرض علينا "قيد الموافقة" الضعيف بأنه مع التسليم بأن الدخول في علاقة الحب تحقق السعادة وتُعد شيئا عظيمًا يمكن أن تتمتع به "سامنتا" إلا أن ذلك لا قيمة له في مسألة سعادتها[١].

---

(١) Arneson 1999, p.p. 140-41.

ونستطيع التوفيق بين كل "الحدوس" المتعلقة بعلاقة السلوك الذاتي تجاه السعادة بالطريقة التالية: نتفق مع "أرنسون" على تناقض "قيد الموافقة" ولكننا نرفض الذهاب إلى حد القول بأنه ليست هناك صلة بين الموضوع الذي يساهم في سعادتي وإحساسي بالشعور بالرضا تجاهه. تمثلت غلطة "أرنسون" في الربط بين الشيء الحسن من الناحية الموضوعية والرضا الذاتي. ويُظهر المثال الذي ضربه عن علاقة "سمانتا" هذه الغلطة. فإذا كانت لا تستمد أي شعور بالرضا من علاقة حبها فإننا نجد أنفسنا مرغمين على التسليم بأنها تزيد من قدر سعادتها. فلقد اهتم "أرنسون" بما إذا كان لديها سلوك إيجابي تجاه العلاقة، ولم يسأل عما إذا كان شعورها بالرضا قد نتج من دخولها في هذه العلاقة أو ما إذا كان من الممكن أن ينتج من دخولها في هذه العلاقة.

يترتب على هذه الاعتبارات ما يلي: تساهم ملكية موضوع ما من الموضوعات المدرجة بالقائمة الموضوعية في تحقيق سعادة المرء بصورة مباشرة إذا ما كان المرء يرغبه أو يستمد منه شعورًا بالرضا الذاتي. لا يعني ذلك تأييدك الذاتي لملكيته، وإنما نحترم مقولة إن الرضا الذاتي يلعب دورًا مهمًا في معرفة السبب الذي يجعل موضوعًا ما سببًا لسعادة فرد ما وسببًا لقلة سعادة فرد آخر.

٥- المرح البريء: الشعور بالرضا من مصادر ليست طيبة.

السؤال الآن: وماذا عن الرضا الذاتي الذي نستمده من مصادر أخرى غير تلك التي توجد في القائمة الموضوعية؟ أيساهم ما يسمى بالمتعة البريئة

في السعادة؟[1]. بمعنى آخر هل تعد "المتع البريئة" في حد ذاتها من ضمن موضوعات القائمة الموضوعية حتى أن مستوى سعادة من يحصلون على قدر كبير منها يكون أفضل من الآخرين؟ أعتقد أن ليس هناك سبب لإنكار مساهمة المتع البريئة في السعادة؛ ومع ذلك من المهم مراعاة بعض المحاذير.

إذا كانت المتع البريئة تساهم دون أي قيود في تحقيق السعادة فإننا نواجه بنماذج عديدة من الناس يوهبون حياتهم للحصول على نوع من الرضا الذاتي ولا يسعون إطلاقًا لاختيار أي موضوع من موضوعات القائمة الموضوعية. وأعتقد أن خنزير ميل المشهور نموذج لذلك[2]. والواقع أن هناك من يعترض على هذا النوع من الرضا الذاتي ويرى أنه خال من السعادة مهما كانت درجة هذا الرضا وشدته. لقد فرق "ميل" بين اللذات العليا والسفلى أو الدنيا إلا أنه لم يؤسس هذه التفرقة على الاختيار الموضوعي لما هو مستحق وإنما على أساس اختيار الأفراد لمتع عايشوها بالفعل. ووفق وجهة نظره فإن الشعر أفضل من الكلام المرسل التافه لأنه إذا استمع الناس للشعر وللكلام التافه فإنهم يختارون الشعر لشعورهم بلذة من سماعه. ومع ذلك قد يدافع الموضوعي عن اللذات العليا والدنيا التي قال بها ميل بالقول إن المتع البريئة تساهم في تحقيق السعادة إذا ما حوى الفرد قدرًا كافيًا من الموضوعات الأخرى التي وردت في القائمة الموضوعية.

---

(١) أعني بالمتع البريئة: الشعور بالرضا الذاتي الذي أشعر به من ممارسة أنشطة عادية وليست ضارة في الوقت نفسه. مثل العديد من الأنشطة التي نمارسها في وقت الفراغ، كمشاهدة المباريات، وجمع الطوابع، وتنسيق الحدائق وغيرها. وأناقش مسألة الشعور بالرضا الذاتي المستمد من ممارسة أمور سيئة مثل الرضا الذاتي المستمد من ممارسة أمور سيئة مثل الرضا السيادي في بحث آخر. انظر Law2008.

(٢) Mill 1962, p. 260.

نضرب مثلا على ذلك بالوجبة الشهية التي إذا أضفنا إليها بعض التوابل بات طعمها ألذ. ولا يعني ذلك أن الوجبة الشهية المضاف إليها التوابل تُعد وحدها الوجبة الوحيدة الشهية، إذ يجب أن تحتوي على كمية كافية من العناصر الأخرى التي تضاف التوابل إليها، وتساهم في روعة طعمها. فحين تضاف بعض المتع البريئة إلى الحياة المليئة بالعناصر الموضوعية الأخرى تزيد هذه المتع من قدر السعادة بها. من جانب آخر، إذا كانت هواية جمع الطوابع مثلا تعني إهمال العناصر الموضوعية الأخرى فإن هذه المتعة البريئة لن تزيد من سعادة الفرد. ويمكن القول أيضًا إن الحياة الخالية من المتع البريئة والمليئة في الوقت نفسه بعناصر من القائمة الموضوعية تُعد حياة سعيدة.

قد لا تكون هذه الصيغة صحيحة تمامًا على الرغم من وجاهتها. إذ يجب التفرقة بين سؤالين: الأول: يتعلق بما إذا كان موضوع معين يساهم في سعادتي؟ والثاني: بما إذا كان لدى حياة سعيدة على الإطلاق؟ وإن كنت أعتقد أن من الصواب القول إن وجود أي قدر من المتع البريئة لا يمكن أن يؤدي إلى وجود حياة سعيدة تخلو من موضوعات القائمة، فإني لا أعتقد أن من الصواب القول إنه دون وجود موضوعات القائمة في الحياة لا تساهم المتع البريئة في سعادتها. لنفترض أن "بوب" أو "ألكس" شخصان تخلو حياتهما من موضوعات القائمة والعناصر الموضوعية، ولم يكن لدى بوب إلى جانب خلو حياته من العناصر الموضوعية أي خبرات بمتع بريئة. من جانب آخر يوجد لدى "ألكس" بعض المتع البريئة، ويشعر بلذة من بعض الأشياء التافهة. أعتقد أن حياة ألكس تكون أكثر سعادة من حياة بوب حتى مع التسليم بأن حياة مثل التي يحياها ألكس يجب ألا نعتبرها حياة سعيدة(١).

---

(١) شكر واجب: أتوجه بالشكر إلى نيك دينت، وألكس فلر على تعليقاتهما. والشكر أيضًا إلى دونا ديكنسون وهيزر وبدوز على مناقشة النقطة التي وردت في الملاحظة رقم (٥).

قد يضحي فرد ما بالمتع البريئة لكي يحقق هدفا نبيلا وعنصرًا من العناصر الواردة في القائمة، ويظل يحيا حياة سعيدة. تبدو المتع البريئة لمن يحيون حياة عادية وأقل سموًا، مصدرًا مهمًّا لسعادتهم.

نخلص من ذلك كله أنه حتى إن بدا لمعظم الناس أن الحصول على كل ما يرغبه الفرد لا يشكل كل سعادته إلا أن حصوله على أشياء يحبها، ويستمتع بها يشكل عنصرًا مهمًا لسعادته.

لقد اتفق الذاتيون والموضوعيون أن مجرد الرغبة في موضوع معين ليست العامل الوحيد والأهم الذي يؤدي إلى الشعور بالسعادة. لقد رأينا أن لكل منهم أسبابه الخاصة على التأكيد بأن ملكية الموضوعات لا تحقق السعادة إلا إذا كان المرء يرغب فيها فعلا أو يشعر بالمتعة من اكتسابها. لذلك يجب أن يتفق أن إشباع رغبة الفرد يشكل عنصرًا ضروريًا لسعادته.

الفصل الثاني عشر

سياسات الذات: الاستقرار، والمعيارية، وأنماط الحياة التي يمكن أن نحياها

"جيمس لينمان"

١ ـ النساك الأعلى منزلة:

وصف "لويس" موضوع الاستقرار حين ناقش الجزء الثالث من كتاب "تحليل المعرفة (التقييم)" الذي لم يعد موضع اهتمام في أيامنا. وقصد بالاستقرار "التمسك بما قبلناه أو وافقنا عليه". ويعني ذلك عدم قبولنا الآن بما قد لا نرغبه فيما بعد"(١). يقول:

"إذا لم يصح أن ما نفعله الآن ونقدره قد يكون محلا للندم فيما بعد، فليس هناك أي إلزام بضرورة الاستقرار والثبات. لن يتأثر حينئذ أي فعل بأي مبدأ. ولا يهتم أي فكر بدرجة المصداقية أو بأي اعتبار لها، وتصبح الحياة خالية من أي اهتمام، ولن يوجد فرق بين المعقولية والسخف(٢).

(١) Lawis 1946. p. 480.
(٢) Ibid., pp.480-81.

اسمحوا لي بعرض هذه الصورة الخيالية لتطوير فكرة "لويس" الرائعة:

"تخيل أن هناك نوعًا من المخلوقات التي تشبهنا في أوجه متعددة ولكنها ليست حيوانات اجتماعية مثلنا. يمكن أن نطلق عليها اسم "النساك". وتخيل وجود كوكب كبير يضم أعدادًا صغيرة من هذه المخلوقات التي يحيا كل فرد منها منعزلا عن الآخرين، ويسكنون على مسافات بعيدة عن بعضهم بعضًا. يهتم كل فرد منهم بحياته الخاصة. ولا يوجد بين الأفراد أي نوع من العلاقات المتبادلة. ولا يتعاونون مع بعضهم بعضًا في عمل شيء معين. وليس بينهم أي نوع من الاتصال أو التفاعل. ولا توجد لديهم رغبة في التواصل. وربما نفترض أيضًا أنهم يتناسلون بطريقة لا جنسية عن طريق مجموعة الخلايا التي تنطلق في كل مكان وتستقر فيه. لا يهتمون بوجود ذرية لهم، وربما قد يتصفون بأنها خالدة ومن ثم لا ضرورة لوجود عملية التناسل على الإطلاق.

ليس هناك أي شبه بيننا وببن هؤلاء النساك، فلئن كان لدينا بوصفنا كائنات اجتماعية اهتمام بإقامة منظور معياري مشترك بيننا لنحكم به على علاقاتنا وعملية التفاعل بيننا فإن هذه المخلوقات ليس بين أفرادها أي تفاعل متبادل، ومن ثم لا ضرورة لتشكيل مثل هذا المنظور المشترك أو حاجة لوجوده. ولما كانت حياتهم بهذه الصورة فإنه ليست هناك حاجة لوجود المعيار المشترك الذي يُعد ضروريًا للمخلوقات الاجتماعية التي تنشد تشكيل مجتمعات أخلاقية. فليس تشكيل هذه المجتمعات أمرًا مهمًا لها. كذلك ليس هناك أي قيمة في حياتهم للعمليات السياسية التي نسعى عن طريقها لتنمية هذه المجتمعات الأخلاقية والحفاظ عليها.

تخيل الآن وجود بعض المخلوقات الغريبة. وكما كان النساك منفصلين عن بعضهم بعضا فإن هذه المخلوقات الغريبة تنفصل عن لحظاتها الزمنية

أي هناك انفصال بين أجزائها وبين لحظاتها الزمنية(١). ونستطيع أن نتخيل انقسام حياة هذه المخلوقات إلى وحدات زمنية قصيرة جدًا نسميها "اللحظات". ويكون لدى كل مخلوق من هذه المخلوقات في الجزء الزمني الذي يشغله في لحظة زمنية معينة أنماط مختلفة من السلوك تجاه ما يفعله وما قد يحدث له في هذه اللحظة. وليست هناك صلة إطلاقًا بين اهتمامات اللحظة واللحظات الأخرى. فلقد انتقلت عدوى الانفصال المتبادل بين النساك الذين تحدثنا عنهم إلى الأجزاء الزمنية الخاصة بهؤلاء النساك الأعلى منزلة.

كان تصور النساك مجرد تخيلات وكذلك النساك الأرقى منزلة، ويصعب تصور مخلوق لا يهتم بمستقبله ولا يشبهنا.(لا تقلق، ستموت ميتة بشعة خلال ساعتين). وكذلك يصعب تصور مخلوق لا يهتم بماضيه. لنفترض أن النفوس الماضية قد فشلت في عملها ولم تنجح، وفشلت في الحصول على وظيفة أو الادخار أو في إقامة علاقة مع الآخرين أو في المحافظة على الصحة، وتركتني اليوم مفلسًا، وعاطلا، وجاهلا، ومريضًا، فإن اهتمامي بالحاضر يكون اهتمامًا من النوع الذى لا يقلقني أي من هذه الأمور، ومع ذلك من الممكن تخيل ذلك. ويمكن عدم الاعتماد التام على سلوك ذواتي السابقة. ويمكن تصور مخلوق ذي احتياجات مادية بسيطة، يريد أن يأكل فقط العوالق والطحالب النامية فوق سطح الماء. ويحيا في بيئة تتوفر فيها أطنان من هذه الطحالب. وقد تأخذنا المخلوقات ذات المنزلة الرفيعة إلى ما هو أبعد من وضعنا الإنساني ومما قد يأخذنا إليه النساك، وإن كان المكان الذي قد تأخذنا إليه شيئا لا يمكن تخيله.

يعني ذلك القول إن ظروف تحقيق العدالة أو ما يشبهها تكون في حالة التعامل داخل الذات أو ما يدور داخلها أعمق كثيرًا منها في حالة العلاقة مع

---

(١) لا أحاول هنا ممارسة بعض الحيل الميتافيزيقية.

الأشخاص أو خارجها. وربما ذلك يدفعنا للاعتقاد في أن من الطبيعي جدًا أن تكون معايير التفكير العقلي أقل عرضة للخطأ وليست في حاجة لعمليات التبرير التي قد تتطلبها المعايير الخلقية. ومع ذلك تعد تلك الأوضاع طارئة ومتغيرة. فنحن مخلوقات تكون مسألة التعامل مع أقراننا، وكيفية ممارسة حياتنا، والتوافق مع ذواتنا، مسألة ضرورية، ولا مفر من التعامل معها وحتمية مواجهتها. وربما لا نكون من الفريق الأول أو نتصور أننا من الفريق الثاني.

يُعد العيش المعياري المشترك أمرًا ضروريًّا بالنسبة لنا لأننا لسنا نساكًا. ويُعتبر وجود الزمن المحدد والتواصل بين جوانب الذات وداخلها أمرًا مهمًّا لنا، لأننا لسنا من المخلوقات الأعلى منزلة. إذ يوجد استقرار في كل من استجاباتي، ورغباتي، والمعايير المشتركة على مر الزمان. ولئن كان الاستقرار ليس ضروريًّا أو مفيدًا لحياة الكائنات الأعلى منزلة، فإنه ضروري بالنسبة لنا ومفيد لحياتنا. وليس هناك أي صدى أو ضرورة لوجود العمليات الفكرية التي نحافظ بها على استقرار رغباتنا، ومقاصدنا، ومعاييرنا المشتركة في حياتهم. إذ تشكل مثل هذه العمليات في حياتنا ما نسميه بسياسات الذات، وتمثل لب حياتنا.

٢- الصراع والاستقرار:

أحتاج لوضع سياسات للذات بسبب اللحظات الزمنية التي نحياها. فليست لحظاتنا مثل لحظات المخلوقات العجيبة التي لا تهتم بالزمان وحياتها. ويمكن أن تكون الأفعال التي أُقدم بها الآن كما لاحظ "لويس" محلا للندم في المستقبل. لا أهتم الآن بما أفعله وبما يحدث لي، بل أهتم اليوم بما حدث

بالأمس وما قد يحدث غدا. كذلك لا أهتم بمصيري الآن في هذه اللحظة واللحظات الأخرى، وإنما أهتم بهذه اللحظات مجتمعة، أهتم بمصيري الممتد عبر الزمن وبالعلاقات التي أكونها، أهتم بحياتي كلها.

يُطلق على هذه الأنماط المتنوعة من السلوك التي تحدث متزامنة في إحدى اللحظات أو تحدث في لحظات متفرقة زمنيًا. وأنها أنماط تضامن سياسات الذات ومحاولة التعامل مع صراعاتها الباطنية المتزامنة أو المتعاقبة زمنيًا تمامًا تشبه السياسات المعروفة التي تتعارض فى حالات الصراع بين الأفراد أو الصراعات الخارجية. وتعد حالة الروسي النبيل سيئ السمعة نموذجًا للصراع الداخلي النفسي الذي يحدث داخل الذات بين ماضيها وحاضرها. لقد فشل هذا النبيل الروسي في أن يكون لديه بعض الأفكار الثابتة طول حياته. فيتعارض ما يُقدره في وقت معين مع ما يُقدره في وقت آخر، ويحتقر نظرته للأمور وتقييمه لها حين يسترجعها في المستقبل، ويشعر بالخجل في رشده من حماقات شبابه.

ويظهر مثل آخر أكثر تعقيدًا في شخصية "رازموف" في قصة "كونراد"، "عيون غربية"[١]. يعرض الفصل الأول من القصة مثلا للصراع النفسي المتزامن الذي يحدث لشخصية "رازموف" حول تسليمه صديقه الهارب من العدالة للسلطات. أدرك "رازموف" أن تسليم صديقه يعد خيانة قد يندم عليها طوال حياته. وباتت حياة "رازموف" مثل حياة "جيم" في قصة "لورجيم" للمؤلف نفسه، حياة مملوءة بالندم على فعل ارتكبه في شبابه، ولا يستطيع أن يتعايش معه بسهولة. فحمل مثل "جيم" عبئا طوال حياته، ووزرًا لا يحتمله عن فعل ارتكبه في الماضي ولا يستطيع أن يسامح نفسه على ارتكابه.

---

(١) Parfit 1984, p. 237.

يمكن إذا عرضنا لبعض الأمثلة البسيطة أن نوضح أهمية الاستقرار كما نلاحظها في هذه القصة الطريفة من كتاب "شيسترتون": لنفرض أن رجلا يرغب في عالم لونه أزرق، ربما إذا غير كل يوم قبضة من العشب إلى لونه المفضل لحصل عليه ببطء شديد، أما إذا بدل لونه المفضل كل يوم فإنه لن يحصل على شيء. وإذا ما بدأ يلوّن كل شيء لونه أحمر أو أصفر بعد قراءة ما كتبه أحد الفلاسفة الجدد فإن عالمه سوف يتبدد(١).

أعتقد أن ما أسميه استقرارًا يشمل ما يقصده "لويس" بالثبات(٢). وأظن أن كلمة الاستقرار أفضل لأن حاجتنا إليه تُعد من أهم ملامح الوضع الإنساني. ولا أعتقد أنه مجرد ضرورة منطقية. فليست محبة بطل قصة "شيسترتون" اللون الأزرق شيئا متناقضًا من الناحية المنطقية ولكنه أمر سيئ وسخيف من الناحية الحياتية والمعيشية(٣).

لن أحاول تأكيد أهمية الاستقرار. وقد وضحت هذه الأهمية في تناول العقل العملي في كتابات "فاليري تيبروس" و"ميشيل برادمان" وغيرهما. ويعد الاهتمام بالاستقرار من المسائل القديمة في الفلسفة. ويوضح أفلاطون مخاطر عدم الاستقرار في تصوره المشهور الجمهورية للإنسان الديمقراطي(٤) المحكوم برغباته اللحظية.

وتوجد دراسة أخرى للجمهورية قام بها "سيمون بلا كبيرن" يعرض فيها لموقف الإنسان الديمقراطي ويوضح صفاته، ويرى أن القول بأن هذا

---

(١) Chesterton, pp. 193-94.

(٢) الاستقرار Stability، الثبات (الرسوخ) Consistency (المترجم).

(٣) يناقض لويس نفسه إذ يرى أن المعايير المطبقة على الفكر مستمدة من المعايير المطبقة على الفعل ولا أود نقد هذا القول أو مواجهته الآن، فذلك خارج الموضوع.

(٤) Plato.Book

النوع من الاستقرار مهم، لا يعني أننا نبالغ في هذه الأهميـــة. فنـــستطيع أن نحصل على القدر الأكبر من الأشياء الجيدة.

٣- التعاقد بين الأشخاص: المثل الأعلى للتوحد المعياري

تبين الصورة الخيالية التي رسمها "أفلاطون" لسياسات التكوين الذاتي (البنية الذاتية) أن فكرة الأبعاد الأساسية للفكر بين الأشخاص تشبه التعاقدات المتبادلة بين الأفراد في المجال الأخلاقي أو التي تؤسس الفكر الخلقي. وإذا كان لب فكرة التعاقد يتمثل في وضع نسق أعلى أو عام يحكم بأن أعاملـــك بصورة أستطيع تبريرها لك، فإن الحوار بين الأشخاص المشابه لذلك يعنـــي أن تكون ذاتي الحاضرة مفيدة في اختياراتها الحاضرة بالاتجاهات نفسها التي التزمت بها في ذواتي الماضية والمراحل الزمنية السابقة. ويتمثل تحقيق هذا المثل الأعلى والذي يمكن تسميته المثل الأعلى للتوحد المعياري في أن تكون إختياراتي الموجه لحياتي مقبولة من وجهة نظره المعيارية والمعايير التـــي ألتزم بها في كل الأوقات الأخرى. ويُعد المثل الأعلى للتوحد المعياري فـــي حد ذاته نوعًا من أنواع الاستقرار تمامًا مثل المثل الأعلى لمجتمع أخلاقـــي من التنظيم يعد نوعًا من الإشارة إلى مجتمع مستقر قوي ومنظم، حيث تظهر هذه النظرة المعيارية المستقرة التي يكون التمسك بها كافيًا في كل اختياراتي، والتي تضم كل الحساسيات المعيارية والتقييمية التي تحدد هذه الاختيـــارات، كما أنها تكون مقبولة من جانبي ومتسقة مـــع كـــل الحـــساسيات التقييميـــة والمعيارية الأخرى التي أتمسك بها في الفتـــرات المختلفـــة مـــن حيـــاتي، وتوجهني في كل الاختيارات الأخرى التي أقوم بها. ونستطيع القول إن اللب الرئيسي لفكري المعياري أنه يُمكنني أن أحيا الحياة التـــي أســـتطيع فهمهـــا والتعامل معها.

يجب حين أتعامل مع هذا المعيار أن أكون على قناعة بأنني أحاول تحقيق التوحد المعياري أو تطبيقه وليس محاولا اكتشاف معيار، أو شيء آخر. ويمكن القول إن ما أحاول تحقيقه شيء يشبه معيار "هيوم" أي حياة تكون قادرة على مواجهة التقييم الفكري الذي أمارسه[١].

قد يكون بالطبع تحقيق هذا المثل الأعلى للتوحيد المعياري متسقًا إلى حد ما مع كونك شخصًا مقيتا في مجالات متعددة، ومع ذلك لا يشكل ذلك مشكلة تستدعي اهتمامنا الآن، وتوجد أربعة أسباب لعدم اهتمامنا:

أ- لا يشكل ذلك مشكلة مزعجة بالنسبة لنا، ليس فقط بسبب أننا لسنا نساكًا من النوع الأرضي وإنما لأننا لسنا نساكًا عاديين أيضًا، إذ يضم فكرنا المعياري مجموعة متعددة من الجوانب التي تتعلق بالعلاقات الاجتماعية والأخلاقية المجتمعية على الرغم من تناولنا في هذا الفصل ما بين الأشخاص من علاقات، فقد يشعر بعض الناس بالرضا من أنماط حياتية سيئة ويشعرون بالراحة من ممارستها، إلا أنه غالبا ما توجد مشكلة اجتماعية حقيقية وخطيرة حين يتعلق الأمر بحياتهم الاجتماعية معنا.

أقر تمامًا بأن العلاقات بين الأشخاص يجب ألا تعتبر من الناحية الأخلاقية مستقلة وسابقة على العلاقات بين الأشخاص، وأتفق تماما مع "سكانلون" في عدم جدوى الرفاهية الشخصية بهذا المعنى[٢]. ولا تنحصر الأفكار التي أقيم بها حياتي في الذات وما يدور بها. وقد ترسّب

---

(١) انظر Humestreatise, Book 111, part111, Section 6, Paragraph 6.
Tiberius 1997, 2002 c, 2008.

- ويمكن الرجوع أيضًا إلى مناقشة "كورسجار" (١٩٩٦) عن التصديق العقلي وإن كانت تعرض لذلك بالنهج الكانطي وبصورة لا أوافق عليها. انظر Krosgaard 1996.

(٢) Scanlon 1998 chapter 3.

خياراتي أثناء عملية الفحص كما قال "هيوم" في "مقال في الطبيعة الإنسانية" بسبب انتمائي في أعماقي للنوع الإنساني وللمجتمع. قد يكون المعيار الذي أطبقه على خياراتي إن كنت أحيا بذاتي معيارًا أخلاقيا، إلا أنه من الضروري التفرقة بين المعيار الذي أطبقه على خياراتي حين أحيا مع ذاتي والمعيار الذي تواجهه خياراتي حين أحيا في مجتمع، وإن كنت في هذا الفصل أهتم بالحالة الأولى.

ب) لا أعني أن يكون هذا النوع من الوحدة سائدًا[١]. لنفترض أن "ديرك" في فترة المراهقة يوجد في نوع من التشتت الخلقي والصحبة السيئة[٢]، وانضم إلى ما يسمى بالإيديولوجية النازية الثورية الجديدة، وتنبه بعد بلوغه الرشد إلى سخافة هذه الإيديولوجية ومقتها، وبدأ يتخلي عنها واتجه إلى التمسك بأفكار سياسية أكثر ليبرالية وإنسانية، اعتبر "ديريك" أن موقفه هذا يُعد نوعًا من عدم الاستقرار الفكري. فكيف ارتبط طول حياته بإيديولوجية واحدة، واتخاذها معيارًا ثم تحوّل عنها في نهاية حياته؟، من الواضح أن تفكير "ديريك" بهذه الصورة تفكير خاطئ وغبي. تُعد الحياة المثالية الحياة المستقرة والحكيمة في مجملها، وليس هناك فشل في حالة الاستقرار كما يتصور "ديريك". ويمثل الانشغال بمثل هذا النمط من التفكير نوعًا من الحمق، ويوضح المعيار الذي نتبعه أثناء السفر أفضل مثل على ذلك. فإن كان من الأفضل ألا تغير اتجاهاتك دائما، لأنك لن تعمل فى أي مكان، فإن من الأفضل إيضاح

---

(١) المقصود وحدة المعيار.
(٢) استخدمت اسم ديريك تشبهًا ببطل فيلم "التاريخ الأمريكي المجهول".

أن تغير اتجاهك إذا اكتشفت أنك تسير في الاتجاه الخاطئ وعليك أن تغير اتجاهك.

ج) لا أدعى أن الهدف البنيوي الصوري للتوحيد المعياري يعد نوعًا من القيم الحاكمة التي تحدد وحدها مضمون المعيار المثالي والحساسية التقييمية. لا يؤيد أنصار "هيوم" ذلك وإن كان الكانطيون يقرونه، فحين التأمل في الطريقة التي أحيا بها أحاول تشكيل الحساسية المعيارية التي يمكن أن تواجه الأوضاع المتغيرة الطارئة والعواطف والحساسية التقييمية أو حساسية الحكم، وعندما أحكم على شخصية تقوم بتطبيق التوحد المعياري بأنها شخصية سيئة فإنني أُعبر عن حساسيتي المعيارية. وليست هذه الحساسية المعيارية التي لدي حساسية لا تهتم إلا بالتوحد المعياري، وإنما حساسية تهتم بأشياء أخرى وبقدر هائل من الأمور التي تفسد وتتعفن بسبب عدم اهتمام الحساسية المعيارية بها وإهمالها.

د) يمكن القول إن الحياة التي يحياها "ديريك" بعد تخليه عن الفكر النازي لن تتحمل مراجعته رؤيته الشبابية النازية. لن يجد الشاب الفاشيستي "ديريك" أن الأصول الليبرالية تمثل تلك الحياة التي كان يحتقرها، ومع ذلك لن يهتم "ديريك" في معظم الأحيان بهذه المقارنة. ويُمكن الاستفادة من مقولة "المذهب التعاقدي الأخلاقي" الذي يقول به "سكانلون" بأن الفرد لا يحتاج تبرير ما يفعله لأي فرد آخر، وإذا أثبت فشلي فى تبرير ما أفعله لك وعجزى عن ممارسة التفكير المنطقي فإن اعتراضك على ما أفعله لا قيمة له، ويتم السماح في هذه الحالة لمفهوم المعقولية بأن يكون مفهومًا معياريًا وأخلاقيا. كذلك إذا ما انتقلنا إلى العلاقات بين الأشخاص فإن

ديريك الناضج يستطيع أن يحيا بطرق لا يتم تبريرها أمـــام "ديريـــك" الصغير أو الفاشستي، بل ويتم إهمالها مع عدم الاهتمام بعملية التبرير، وكذلك يمكن رفضها كلية من منطلق عدم معقوليتها.

قد يبدو ما سبق نوعًا من الدور المنطقي إلا أنه في الحقيقة لـــيس إلا نوعًا من الشمول والكلية. حين مثل "ديريك" الكبير عن أفكارنا القديمة التـــي تبنيناها في شبابنا من منطلق عدم معقوليتها، فإننا نعتمـــد فـــي ذلـــك علـــى مجموعة من العناصر والصفات التي نشكلها من نظرتنا المعيارية الحاضرة والمتغيرة. يجب أن نكون على استعداد لاتخاذ نظرة نقدية لالتزاماتنا ومثلنـــا العليا. ويتم تغيير حياتنا وإصلاحها وفق هذه النظرة النقدية. ويجب أن تـــتم عملية الإصلاح مثل عملية إصلاح "نيورات" لقاربه(١). إذ نتخذ نظرة نقديـــة تجاه بعض جوانب نظرتنا المعيارية وإن كنا نستمد هذه النظرة النقدية مـــن أجزاء أخرى. ثم نقوم بتشكيل تصورنا لما يُعد معقولا من الناحية المعيارية، ونأمل أن نقبل هذا التصور ونلتزم بتطبيقه طوال حياتنا، وإذا لـــم نـــستطع تحقيق الاستقرار والثبات لهذا المفهوم فإننا نعاني مشكلة سياسية حقيقية.

نلاحظ إذا ما انتقلنا لدراسة العلاقات الاجتماعية أننا لسنا مثل "النساك"، وننشد تكوين مجتمع أخلاقي يضمنا جميعا، ونأمل من تحقيق ذلك الوصـــول إلى نوع من الفهم المشترك ولمجموعة من الأفكار التـــي تـــشكل خطابنـــا السياسي وتتصف بالمعقولية، وإن لم نستطع تحقيق ذلك تصاب حياتنا بالفشل ونعاني من مشكلات سياسية خطيرة، قد يكون الفشل عميقا أو سطحيا، فليس هناك مجتمع سياسي كامل على الإطلاق، ويوجد دائمـــا مـــن لا يريـــدون

---

(١) يقول "نيورات" إننا نشبه البحارة الذين يجب عليهم إصلاح قاربهم أثناء عملية الإبحار. ولا يكون في مقدورهم إصلاحه في حوض جاف حيث تتوفر المواد المتاحة لإصلاحه.
- انظر: Nurath 1981. p. 120. Williams 1985 ch6.

ممارسة اللعبة ولذلك تم إنشاء ما يسمى بالشرطة التي تقف في وجه المحتالين والمرضى الاجتماعيين[١]. وتزداد المسألة تعقيدًا إذا ما تصدع المجتمع وامتلأ بالخلافات، وتعدّدت النظرات المعيارية التي تجعل قيام المجتمع السياسي مستحيلا؛ إذ يصعب وجود اتفاق جمعي مشترك يمكن أن يشكل نظامًا موضوعيًا لأفكار سياسية مشتركة.

وإذا ما انتقلنا إلى الحالة الخاصة بالعلاقات ما بين الأشخاص قد أجد نفسي غير مهتم بتحقيق نوع من الثبات في نظرتي المعيارية التي تجعل مراحل حياتي الزمنية متسقة وتتصف بقدر من المعقولية، وتجعلها قادرة على الفعل بطريقة تجعل الحياة قابلة لرصدها. لا أعتقد أن ذلك يجعلني- باعتباري من أنصار "هيوم" سابقًا - إنسانًا بهيميًا هوائيا وإن كان قد يجعل مني إنسانًا لا عقلانيًا على الرغم من أنها يقينًا تجعلني شاذًا. والحقيقة أنني لست هكذا على الإطلاق، حيث أهتم بأن أحيا حياة تخضع لعملية التقويم والمراجعة، وأسعى لتحقيق الاستقرار الفكري والانسجام الذي يسمح لي بالتحدث عن حياتي بصورة واضحة، وإذا ما حدثت بعض الشروخ في حياتي أواجه مشكلة. والشروخ أنواع، قد يحدث بعضها بسبب لحظات الشرود التي أنسى نفسي فيها وأسلك بصورة تتناقض مع مبادئي التي آمنت بها، ويتعلق ذلك بقدرتي على التحكم في نفسي في لحظات الضعف والحمق. وتُعد معاناتنا جميعا من مثل هذه الأمور أمرًا طبيعيًا حين لا تكون لحظات الضعف والحماقات محزنة أو مدمرة، أما الحالات الشديدة والصعبة التي تشبه حالتي "رازموف" و "جيم"، فإن المشكلة تكون أعقد وأشد. ويعاني

---

(١) Lenman 1999 Section6.

"ديريك" الشاب من وضع في غاية السوء، فعلى الرغم من حياته الطيبة، فإنه الآن يطارده دائما ظل حياته السابقة التي لا يشعر فيها إلا بالندم والخجل، ويواجه النبيل الروسي مشكلة عدم تآلف نظرته الأخلاقية والاختلافات الإيديولوجية في مراحل حياته المختلفة.

٤ - الاتفاق معيار "هيوم":

يمنع الفشل في تحقيق الاستقرار تطبيق التوحد المعياري، ويُعطل تطبيق معيار "هيوم"، يقول "تيبروس": يجب أن تكون لدينا معايير للتقييم حتى نقوم بمراجعة أنفسنا. يجب أن تكون لدينا التزامات ثابتة، ومجموعة من القيم والمثل العليا التي نؤمن بها يمكن أن توجه اختياراتنا، ولا يمكن أن نقوم بمراجعة أنفسنا إن لم تكن لدينا التزامات ثابتة ومبادئ مستقرة ومثل عليا نعتمد عليها في عملية التقييم[١].

قد يكون من الصعب فعلا تحقيق معيار "هيوم" بشكل واضح إذا لم تكن لدينا التزامات ثابتة، إلا أن ذلك لا يعني أننا لا نستطيع تطبيقه على الإطلاق، فإذا كنت مثل عاشق اللون الأزرق الذي تحدث عنه "شيسترتون"، وأضع لنفسي كل يوم مجموعة من الالتزامات والمثل العليا التي قد أقدم بتبديلها في اليوم التالي، فإنه يصبح لديّ عدد كبير من المعايير والمثل العليا التي قد تتسبب في إرباكي حين أقوم بتطبيقها على مواقف حياتي أو حين أصدر أحكامي، إلا أن ذلك لا يمنعني من تطبيقها مباشرة وبصورة صريحة- وإن كنت قد أفشل بسبب عدم الاستقرار في تحقيق معيار "هيوم"- سواء كلها أو

(١) Tiberius 1997, p. 334.

بتطبيقها مجتمعة. لذلك نستطيع القول صراحة بعدم قدرتي على تحقيق هـذا المعيار.

قد يتسق تحقيق المعيار أحيانا مع حالة عدم الاستقرار. انظر لحالتي "فريد" المحافظ المسيحي اليمني، و"فرانك" الليبرالي العلماني اليساري، تجد أنهما بسبب اختلاف نظرتهما المعيارية حين ينظران للعالم وللحياة الإنسانية أو حين يتعلمان من القراءة والخبرات الشخصية ومن النظر لحياة الآخرين يختلفان في الحكم على حياة من يعجبان به من الناس. تختلف نظرتهما للحياة الجديرة بالاختيار أو بالمحاكاة. فيعتقد "فرانك" مثلا من خلال قراءته عن الاتحادات التجارية أو الحركة النسائية أن حياة أصحابها حياة رائعة وممتازة. ويفخر بأنه يحيا حياة مثلها هو نفسه، بينما نجد أن فرانك لا يشاركه الرأي الحكم، فقد يوجد عدد من الناس يحيون حيوات من هذا النوع، إلا أنها ليست كلها ممتازة وطيبة. لذا فقد يتفق كل من "فريد" و"فرانك" على أن حياة رجل العصابات الناجح ليست حياة إنسانية طيبة، ولا يرغب أي منا أن يحياها. وربما حين ينظران إلى حياة الطبيب الناجح أو رجل البوليس المجد قد يرغبان في أن يحييا مثلهما على الرغم من اختلاف نظرتهما المعيارية. لذلك نستطيع القول إن حياة هذا الطبيب وذلك الشرطي يمكن أن تحقق معيار "هيوم" بصورة واضحة وصريحة حتى بالنسبة لمن تتغير معايير حياته دائما، وتتحول من معايير شبيهة بتلك التي يتبعها فرانك إلى التشبه بتلك التي يتبعها فريد، وهكذا نستطيع القول إن من الممكن وجود حياة تحقق معيار "هيوم" حتى وإن كان لدينا وجهتان مختلفتان من النظر.

قد تساعدنا هذه الملاحظة السابقة على حل مشكلة الروسي النبيل، فقد توجد حياة معينة على الرغم من ثقته في تبديل رؤيته الخلقية، يُمكن اختيارها والموافقة عليها من قبل منظورين مختلفين أو جهتين مختلفتين من النظـــر. ويتمثل الحل الأمثل لمشكلته في البحث عن تلك الحياة واختيارهـــا، وإذ لـــم توجد مثل هذه الحياة، وذلك أمر من المتوقع حدوثه، فإنه يكون أمام مشكلة لا حل لها.

٥- بنية العقل:

يُعد "الصراع" المشكلة الأساسية التي تواجهها سياسة الذات ويبتلى بها عاشق الأشياء الزرقاء اللون، والنبيل الروسي "رازموف". تتعارض الخطط التي يضعها عاشق اللون الأزرق في يومه مع تلك التي يضعها فـــي غـــده، فتُشل قدرته عن الفعل. وأستطيع القول إن هـــذا الـــصراع يـــشكل الـــسبب الرئيسي للبحث عن المعيارية، ويمثل العنصر الرئيسي الذي يعطي للمفاهيم المعيارية أهميتها وقيمتها. يولد التأمل الفكر المعيـــاري، ويمثـــل الـــصراع المشكلة الرئيسية التي يهتم بها التأمل ويتناولها الفكر.

أكد "الكانطيون" الجدد أمثال "كورسجارد" على الدور المهـــم للتأمـــل، وانتبهوا إلى بعض النتائج الكانطية الطموحة. إلا أنه قد ظهر في المقابل نوع من الاهتمام لدى بعض الفلاسفة أمثال "فرانكفورت" و"يتبروس" الذي أكـــد – كما فعلت – على اعتماد التزاماتنا المعيارية الكاملة على الأحـــداث المهمـــة المتغيرة في حياتنا والأوضاع الطارئة التي تحدث لنا. وحين يتم التأكيد على دور التفكير أو التأمل في تكوين النظرة المعيارية النقدية التي قد أتبعها، فإن

ذلك يعني اتباعي لما يسمى بالنزعة البنائية. أما حين أسمح للنظرة نفسها بأن تتشكل وفق الأمور الواقعية الطارئة والمتغيرة، فإن ذلك يعني تبنّي نظرة بنائية من نمط البنائية التي قال "هيوم" بها[١].

لا تمثل عملية التفكير الحل الوحيد لعملية الصراع، وظهر ذلك واضحًا في دراستنا لحالة العلاقات الاجتماعية. وتشبه عملية التفكير التي نقصدها ها هنا النظام السياسي الذي نفضل دائما أن يحيا خلاله، أي نظام يسعى لحل التناقضات والصراعات عن طريق عملية الحوار والمناقشة النقدية لكيفية حل مشكلاتنا بطريقة تحقق الانسجام بيننا. ومع ذلك قد لا نلجأ لهذا على الإطلاق، ونترك الأمر للسلطات وحركة حل الصراعات بالقوة، حيث تكون الغلبة للحزب الذي يثبت أنه الأقوى في الصراع الدامي. يتم الاعتراض على نظرة "هيوم" القاسية للعقل العملي والتي تحرمنا من أي صورة من صور الحوار والاتفاق والوحدة للوسيلة التي يجب أن نتبعها، وتتركنا في حالة من الفوضى ومع صورة فقيرة وخاوية للعقل العملي، تعبّر عن نوع من التفاعل الأعمى والعشوائي مع مجموعة من القوى المتعارضة، ينتهي بالانتصار للأقوى[٢]. قد نجد مثل هذه الصورة لدى الحيوان أما الإنسان الكائن المفكر لا يمكن أن تكون حالته هكذا. ولا أجد سببا لفهم طريقة عمل العقل العملي عند "هيوم" بهذه الطريقة.

تمارس "عملية الاستقرار" في الأفعال والاستجابات، حتى قبل عملية إقحام الفكر في الصورة، دورًا رئيسيًا مهمًا في بنية نسق الأسباب، قد يبدو

---

(١) وقد دافع "ستريت"عن موقف مشابه لموقفي عما سماه بالبنائية الصورية انظر: Street 2008.

(٢) انظر مناقشة لصورة القتال والصراع داخل النفس .Korsgaark 2002,Secs, 1.2
وأيضا:كتاب "حالة الغضب" .Hampton 1998 pp. 147-51

ذلك شيئا معقدًا أو إن كنت أقصد شيئًا بسيطًا. لنفرض أن لدي رغبة ثابتة في الحصول على الأشياء ذات اللون الأزرق، وميلا ثابتًا تجاه هذا اللون، واخترت في إحدى المناسبات شيئا لونه أزرق، وحاولت أن أفهم سبب اختياري لهذا الشيء. "أستطيع القول إنني اخترته بسبب لونه الأزرق، لقد شكل سلوكي المستقر والثابت حفنة صغيرة من الأسباب التي جعلت اللون الأزرق معيارًا بالنسبة لأفعالي. فإذا ما غاب عنصر الثبات، وكانت رغباتي وأفعالي فوضوية ومتذبذبة فإني لن أستطيع اختيار رغبة معينة أو اختيار غيرها، ومن ثم نستطيع الحديث عما يسمى بالصفات المتعلقة بالرغبة، أي الصفات التي على أساسها نختار الأفعال التي نقوم بها. وتسمح لنا هذه الصفات الثابتة بالحديث بلغة معيارية، حيث يمكن أن نقدم أسبابا مرتبطة بعالمنا ومستمدة منه بدلا من تقديمنا أسبابا قائمة سلفا[١]. وتكون هذه الأسباب قائمة على موضوعات فعلية مرغوبة، ومرتبطة ببعضها، بدلا من مجرد موضوعات نحبها أو نكرهها أو نميل لها. ومن ثم تسمح لفكرنا المعياري أن يتخذ صورة موضوعية كان لا يمكن أن يتخذها في ظل غياب الاستقرار والثبات.

تعد مسألة الثبات والاستقرار وعملية التفكير من المسائل المهمة والتي يحدث بينها نوع من التأثير المتبادل، وتتمثل الأهمية الأكبر لتلك المسألة في قدرتنا على التعبير عما نريد، وأن نضيف لرغبتنا قبل أن نتخذها معيارًا، موقفا عقليا مؤيدًا لها. ومن ثم نبدأ التحكم في أنماط سلوكنا بتشكيل عقلنا العملي طوال الوقت، أي نعرف ماذا نريد، وتتسم رغباتنا بالاستقرار، وتكون مؤيدة بموقف فكري راسخ. نصبح على ثقة بأن هذه الأشياء تظل ثابتة ومستقرة إلى أن نعيد التفكير فيها مرة ثانية. كذلك نلاحظ كما لاحظ "تيبروس" أن التأييد الفكري الراسخ تكون له أهمية خاصة. وذلك لحصوله

---

(١) Anscomble 2000.

على درجة أعلى من الثبات والاستقرار من تلك الدرجة الأدنى التي تتصف بها المنطقة الخاصة بسلوكنا لما تتأثر به من مظاهر الإحباط والكآبة والتشتت![١].

تتعرض التفسيرات التي تبين الطريقة التي ترتبط بها عملية التفكير بأنماط السلوك المنظم والمستقر التي تتعلق بها لاعتراض مألوف تمامًا[٢]. ويتمثل هذا الاعتراض أو التحدي في أنها يجب أن تفسر لماذا تحتاج هذه الأنماط لمعيار أكبر أو أرقى من المعيار العادي لنسق الرغبات الطبيعية التي قد تتعارض معها. لقد انتهت الفقرة السابقة بإشارة في منتهى الأهمية لكيفية مواجهة هذا التحدي أو الاعتراض. وأعتقد أنه يجب علينا أن نتمسك بتفسير "براتمان" واهتمامه بمشكلة "الصراع العملي" الذي تقدم عملية التفكير حلا له[٣]. إذا ما بدأنا على المستوى الطبيعي العادي بمجموعة متسقة ومنظمة من الرغبات، لما كانت هناك حاجة ضرورية تدفعنا إلى ممارسة عملية التفكير على الإطلاق. وتتغير الأمور إذا اختلف هذا الوضع. لا يمكن أن يقبل الناس الخضوع لمجموعة من الرغبات الطبيعية المتعارضة غير المنظمة، ولا يمكن أن يقتنعوا بأن هذا الوضع يمكن أن يسير بهم نحو التقدم أو يُعد شرطًا لحصولهم على أي مكاسب ذات قيمة. بينما نجد أنفسنا نسعى دائما للبحث عن الاستقرار الفكري تجاه مجموعة من الالتزامات الراقية والمنظمة، نبحث عن مجموعة من الخطط، والمقاصد، والسياسات، والمثل العليا التي نتمسك بها ونلتف حولها. وتُعد وحدة الشخصية الفكرية الثابتة والمتسقة أو ما سماه "بلابيرن" الارتقاء الوجداني السامي من الأمور التي يستطيع الإنسان

---

(١) Tiberius 2000. 431.
(٢) Watson 1975.
(٣) Bratman 2007 Chapter 10.

تحقيقها. ولا يمكن الوصول إلى مثل هذه الوحدة على المستوى الأدنى أو الطبيعي[1]. حقيقة تظل الوحدة الكامنة والتامة أو التوحيد الكامل مثلاً أعلى، إلا أن الوصول إليه لا يعد أمرًا مستحيلا، أو الاقترابَ منه أمرًا لا جدوى منه[2].

٦- الأمر المطلق:

أتفق مع "كرستين كورسجارد" في الاعتماد على التصور السياسي لفهم التكوين الذاتي المعياري، وإن اختلفت نظرتي عن نظرتها تماما؛ حيث افترضت أننا نشترك جميعا في هدف رئيسي يتمثل في السعي نحو أن نحيا حياة نتحمل مراجعتنا لها وفحصها الدائم. ولم أقل بأن التوحيد المعياري الذاتي – أو أي شيء موازٍ له من الناحية الصورية– يعد المعيار الأساسي

---

(١) انظر المقصود بوحدة الشخصية (العميل) في الفلسفة المعاصرة:
Korsgaard 1996, 2002.
- كذلك لعبت هذه الوحدة دورًا مهمًا في أعمال كل من:
Millgram 1998 ch.3, Darwall 1983, ch 9.

(٢) يجب أن يكون واضحًا حين نتحدث عن تكوين العقل العملي الإنساني أن الحديث عن الاقتصاد البشري مجرد وسيلة لصرف النظر عن النقطة الأساسية، أقصد الإشارة هنا إلى الصورة الاقتصادية المعيارية للعقلانية التي ترفع من قدر "المنفعة"، حيث يتم تعريف "المنفعة" من الناحية الصورية بأنها ترتبط برغبة ضعيفة من المفترض أن تكون متعدية ومتغيرة وكاملة. وحين لا يتم إشباع هذه الشروط الصورية لا يحصل العميل على أي منفعة، وإذا تم إشباع هذه الشروط لا تصبح لدينا مشكلة، ومع ذلك يجب أن نوضح الأهمية التي نلمسها في هذه الشروط المسبقة. تبين لنا هذه الصورة الاقتصادية نوعًا من الصراع السلمي البريء، وأن الصفة المميزة للإنسان العاقل من الناحية العملية أنه حين يقرر ما يختاره، فإنه يتجه لاختياره، ولا تؤثر هذه الصورة على الصورة المعيارية أو توصف بأنها غير أخلاقية وإنما فقط لا تفيدنا في كيفية تكوين معاييرنا.

والمحدد لهذا الهدف أو لتلك النظرة، وأجد أن من الأفضل أن يتحدد هذا المعيار من كل أجزاء المواد التي نفكر بها ويضم كل جوانبها المتعددة. ويختلف ذلك عما قالت به "كورسجارد"، إذ أكدت على وجود قانون واحد للعقل العملي يفرض الالتزام بالمقولات وله صفة الأمر المطلق[١]. لا يسمح المجال بتقديم نقد كاف لنظرتها المعقدة، وأكتفي بدراسة أحد الأسباب الرئيسية التي بررت به هذه النظرة التي أعتقد في تناقضها تماما.

. ترى "كورسجارد" أن موضوعات اختياراتنا، أي الخيارات التي نقوم بها ويطلب الآخرون منا تفسيرًا لها ليست مجرد أفعال صرفة، وإنما أفعال تم القيام بها لتحقيق غرض معين[٢]، فإذا انتحرت مثلا هربًا من الألم الذي تشعر به، وانتحرت أنا لإنقاذ حياة زملائي؛ فإننا نقوم بالفعل نفسه ولكن لهدفين مختلفين أو نقوم بالعمل نفسه بفعلين مختلفين (وفقًا لكورسجارد)[٣]. لذا وفق تفسيرها تنفصل الغايات عن الأسباب، إذ تعتقد أن الأسباب تجعل الفعل مقبولا ومنطقيا بينما قد يفشل الهدف في تحقيق تلك المعقولية للفعل حتى وإن كانت مبرراته قوية، فإذا سافر "آرثر" من مدينة فيرمونت إلى مدينة نيويورك لزيارة عمته، فإن ذلك الفعل يجسّد سببًا قويًّا. أما إذا سافر "آرثر" إلى نيويورك لشراء مشبك للأوراق، فإن فعله لا معنى له. كذلك إذا كان "آرثر" قد هدف من زيارته لباريس رؤية مناظرها، ولكنه ذهب إلى هناك أثناء العام الدراسي الذي يلتزم بالتدريس فيه، فإن اختياره للهدف لا نفهم منه لماذا قد اختار الذهاب إلى هناك. لذا يجب أن نفرق بشدة بين "الهدف" الذي يُعد جزءًا من الفعل ذاته و"السبب" الذي أدى إلى "حدوث الفعل" ككل

---

(١) Korsgaard 2002 5cotion 3.1.4.
(٢) هناك فرق بين الأفعال acts لذاتها، والأفعال actions لتحقيق هدف محدد. (المترجم)
(٣) Korsgaard 2002, Section 1.2.4.

وجعله مقبولا، وكذلك رؤية أفعالنا بوصفها أفعالا تحقق أهدافًا وليست مجرد أفعال خالصة.

ثم قامت "كورسجارد" بعد وضعها لهذا التصور الصوري النظري بالتأكيد على مقولة "الأمر المطلق". فإذا كان موضوع اختيارك دائمًا مثلا مكتملا، أي فعلا يتم القيام به من أجل هدف محدد، فإنه من الواضح أن اختيارك لم يكن وفق الأمر المشروط وحده(١)، إذ يهتم المشروط بالعلاقة بين "الفعل" و"الغاية" وليست له علاقة بالعملية ككل، وبما إذا كان الفعل الذي يتم القيام به لتحقيق الغاية فعلا يستحق القيام به لذاته. فإذا كان ذلك ما نختاره فإن اختيارنا يجب أن يكون محكومًا بالأمر المطلق. إذ إن هذا الأمر المطلق وحده يمكن أن يحكم كل الأفعال التي نقوم بها لتحقيق أهدافنا وليس مجرد الأفعال الخالصة الخالية من الأهداف(٢).

إذا نظرنا إلى هذا المثل التالي نستطيع أن نعرف مدى تناقض هذا القول الذي قالت به "كورسجارد" وعدم وجاهته. لنفترض أن "إرنست" يتناول طعامه في مدينة "شيكس " وتساءلنا لماذا يفعل ذلك؟ قد نجيب بأنه من المفترض أن يتناول بعض الطعام، إلا أن ذلك القول ليس إلا بداية الإجابة، ويجب أن نبحث عن إجابة أطول وأشمل كما فعلنا بالنسبة لرحلة آرثر في منتصف العام الدراسي إلى باريس. نريد أن نعرف المزيد، ولماذا يتناول الطعام في هذا المكان بالتحديد، وفي هذا الوقت بالذات، وبهذه الطريقة؟ قد تصبح الإجابة طويلة إلى حد ما. يتناول طعامه في هذا الوقت أي في الثانية عشرة ظهرًا لأن لديه محاضرتين الأولى في الساعة الحادية عشرة والثانية

---

(١) يجب التفرقة بين الأمر المطلق "The Categorical imperative" والأمر المشروط، Hpothetical imperative، (المترجم).

(٢) Korsgaard 2002, section 3.1.5.

في الساعة الواحدة ظهرًا، ولا يود الاعتذار عن أي منهما. ويتناول طعامه في هذه المدينة (القبائل) لأنهم يقدمون طعامًا نباتيًا، ولما كانت "هلين" نباتية ويريد التعرف عليها والتقرب إليها فإنه يتناول الطعام نفسه الذي تحبه؛ للاستمتاع بصحبتها (كان لديه عرض آخر لتناول الطعام مع "سامنتا" ولكنه اعتذر لأنه لا يستمتع بصحبتها). ويذهب لمدينة "شيكس" حيث تقع في منطقة "شيفلد" التي يقيم فيها، ولا يذهب لتناول طعامه في مدينة نيويورك لسخافة قيامه بذلك، ولماذا يبدو ذلك سخيفا؟ لأنه يكلفه كثيرًا من الوقت والمال ومن المعاناة للوصول إلى مدينة "نيويورك". كذلك لا يستحق تناول الغداء كل ذلك، ولن توافق "هلين"على مقابلته في مدينة نيويورك، وسبق الإشارة إلى أنه يحبها، بل يتناول السلطة فقط حتى يستمتع بصحبتها على الرغم من تفضيله تناول قطعة من اللحم.

لا يبدو وفقًا لسير أحداث القصة أن تفسير الفعل الذي قام به "إرنست" كما لاحظت "كورسجارد" يتكون فقط من تحديد الهدف الذي يخدمه. إذ يتكون فعله من مجموعة الأهداف التي يخدمها(١). و يُلاحظ أنه بمجرد معرفة هذه الأهداف كلها وكشفها لن تصبح هناك ضرورة لوجود ما يسمى بالأمر المطلق حتى يكون له دور في تفسير الفعل. لذا نستطيع أن نعرف بصورة واضحة لماذا يتهم آرثر بالسخف إذا ذهب إلى نيويورك لشراء مشبك للأوراق، ولا يتهم كذلك بالانتقال من مسألة تحديد الهدف للبحث عن السبب، وإنما بعرض المزيد من الأغراض المتعددة، مثل رغبته في تجنب تكاليف السفر إلى نيويورك، وعدم حاجته الملحة للمشابك، ورضاه الكامل عن المشابك الورقية المتوفرة في المنطقة التي يحيا بها إلخ... تشكل الأهداف المتعددة بصورة مجتمعة مع بعضها دافعًا لأفعالنا وتحقق معقوليتها. قد

---

(١) أثار "فيلي" في نقده "لولاس" قصة مشابهة انظر: Male 2003 p. 43.

يتطلب التفسير الكامل لأبسط الأفعال مثل تناول طعام الغداء ليس فقط وجود هدف واحد وإنما وجود العديد من الأهداف المتسقة والمترابطة التي يجب أن يقربها "إرنست" حين يفكر فيها. ويمكن القول إن تقديم المزيد من نماذج هذه الأفعال التي قد يقوم بها "إرنست"، يمكن أن تمكن من رسم صورة كاملة عنه، وذلك باعتباره مركبا من مجموعة ضخمة من الأهداف، والمشروعات، والأفكار، والسياسات التي تساهم كلها مجتمعة في إثارة هذا الفعل البسيط. ونلاحظ كما سبق أن رأينا أنه بمجرد أن يجد "إرنست" داخله أو في جعبته هذه المجموعة من الأهداف المعقدة والمترابطة والمستقرة فيما بينها، فإنه يكون حينئذ في مجال العقل والتفكير، حيث يجد المبررات العديدة والأهداف الثابتة واضحة في أفكاره.

لا نحتاج بمجرد معرفتنا لهذه المعلومات إلى الأمر المطلق لفهم معنى القيام بهذا الفعل أو ذاك، كذلك لا نحتاج لفهم معناه افتراض وجود بعض القوى التي تعمل من خلالنا، أو أن "إرنست" قد جاء فعله نتيجة لبعض القوى الخفية التي تعمل داخله. ليست الصورة التي أدركناها هي الصورة نفسها التي اعتقدت "كورسجارد" أن الأمر المطلق كان السبب في تكوينها، وليست صورة ناتجة عن مجرد مجموعة من البواعث المتضاربة التي خلصنا منها الأمر المطلق. كما أنه لا يمكن ردها إلى مجرد مجموعة من القوى المنفصلة التي تعمل من خلال الفرد أو تفرض عليه القيام بأفعال معينة(١). لقد بدت هذه الصورة صورة شخصية مستقلة فكريًا، إذا قال "إرنست" إنه يفضل أن يكون في مدينة "شيكس" يتناول الطعام مع "جين" بدلا من "سامنتا"، وأنه مدرك تمامًا لقيمة الوقت والمال، وإذا سافر إلى نيويورك لتناول طعامه، ثم أضاف بعد ذلك أنه يشعر بالسعادة للسفر إلى "شيكاجو" لتناول الطعام مع

---

(١) Korsgaard p. 2002 section 2.5.2.

"سامنتا" لوجودها هناك، فإنك تشعر باختفاء العقلانية وتناقض أقواله، وإذا ما سرد القصة نفسها التي قد سردها عن الدوافع التي دفعته لتناول الطعام ثم وجدناه بعد عدة ساعات يتناول شريحة من اللحم مع "سامنتا" ولا يشعر بغرابة من ذلك، وقال إن بعض بواعثه لم تكن واضحة في الصورة التي قد كونها عنه حين تحدث إلينا في وقت الغداء، سنشعر بعدم ثقتنا في كلامه. وتبدأ الفكرة التي سبق أن كونها عنه في التلاشي وتختفي تمامًا كلما تكررت مثل هذه المواقف. أخشى أن تفرقة "كورسجارد" بين الأفعال الخالصة والأفعال التي تحقق أهدافا لم تعد في ضوء هذه الاعتبارات السابقة فكرة كافية، ونوعًا من الاستنتاج الفلسفي الذي لا يجد الحجج الكافية لإثباته. فليس للأمر المطلق أي دور في بنية الذات وتكوينها[1].

---

(١) شكر واجب: تمت المساعدة في تقديم هذا البحث في عام ٢٠٠٦-٢٠٠٧ من جامعة "شيفدل" وتم عرض جزء منه في مؤتمر عن السعادة ومعنى الحياة عقد في برمنجهام مايو ٢٠٠٧. وسبق قراءة جزء من مادة الفصل السادس فى سيمنار عقد في هارفارد في ربيع ٢٠٠٣، وأشكر الحاضرين في هذه المناسبات، والسيدة ليزا بورتولوتى، وجوكيس هولرود، ويوناثان شيمر، وفالرى تيبروس على ملاحظاتهم القيمة.

الفصل الثالث عشر

السعادة وخيارات الحياة: سارتر في الرغبة، والتدبر والفعل

"جوردي فيرنانديز"

١ـ مقدمة:

يُفرض علينا في بعض المواقف أن نختار بين فعلين لسببين مختلفين، ولا نستطيع لسوء الحظ أن نفعلهما في الوقت نفسه. ونشعر في بعض المواقف أن كليهما على درجة الأهمية نفسها، لدرجة تجعل المقارنة بينهما في منتهى الصعوبة. فقد يُطلب منا الاختيار بين علاقة عزيزة علينا وفرصة الحصول على وظيفة واعدة. ويمكن تسمية هذا النوع من الاختيار بالاختيار الذي لا يقبل الحسم[١]، ويبدو بدهيًا وجود صلة قوية بين هذه الاختيارات ومدى حكمنا على سعادة حياتنا. وقد تعتمد سعادة المرء على اختياره في مثل هذه المواقف الحرجة. عمومًا، ليس واضحًا تمامًا ما قد يحدث في مثل هذه المواقف. كذلك ليس معروفاً سبب الربط البدهي بين سعادتنا وسلوكنا في مثل هذه المواقف.

---

(١) أشير للمواقف التي يُفرض علينا فيها الاختيار الذي يصعب حسمه باسم المواقف غير القابلة للحسم.

أدرس في هذا الفصل موقف "جان بول سارتر" تجاه المواقف التي يصعب حسمها. ويتمثل سبب الدراسة في أن الطريقة التي بها تتاول الاختيارات صعبة الحسم في الفكر الوجودي، وتكشف عن بعض الصلات المهمة بين هذه الاختيارات ومُثل الحرية والكرامة واحترام الذات كما أوضح من خلال هذه الدراسة أهمية هذه الاختيارات بالنسبة للسعادة.

أعرض أولا للتفسير الوجودي للاختيارات صعبة الحسم والدافع الكامن وراءها. وثانيا: أبين بعض الصعوبات التي قد تواجه هذا التفسير، ثم أضع نظرة إيجابية لما يحدث في مثل هذه المواقف. أبين في البداية أن مثل هذه المواقف لا تفرض علينا الاختيار بين فعلين، وإنما تواجهنا باختيار بين نسقين من القيم والرغبات المرتبة بصورة هرمية، وتساعدنا مناقشة هذه النظرة على فهم ما هو أساس في التفسير الوجودي، وتجنبنا عددًا من الصعوبات التي قد تواجهنا. وأخيرًا أحاول أن أبين الصلة بين الاختيارات التي يصعب حسمها والسعادة، ووضع افتراض حول السبب في اعتبار هذه المواقف مؤثرة على سعادتنا.

٢- الاختيارات الجذرية:

اعتبر "جان بول سارتر" أن الاختيارات التي يصعب حسمها ليست إلا اختيارات جذرية. فماذا يعني بالتحديد عرض سارتر وجهة نظره من خلال مثل عن "الاختيار الذي يصعب حسمه"، والذي عانى منه أحد تلاميذه. لقد شعر الطالب أثناء الحرب العالمية الثانية بأنه يجب عليه ترك منزله والالتحاق بالمقاومة الفرنسية في الوقت الذي كان عليه أن يعتني بأمه المريضة(١). كانت لديه رغبات ذاتية تشده في كلا الاتجاهين، وعليه أن

---

(١) Sartre 1975 p. 354.

يختار فعلا واحدا، ومن الصعب المقارنة بين أهمية الأهداف التي قد تتحقق إذا ما اختار القيام بواحد منهما.

قد تساعدنا عملية رؤية الطالب للمسألة على إدراك نظرة "سارتر" للموقف، ربما نظر الطالب للموقف على أنه اختيار بين أمرين: الأول أن هناك أكثر من سبب يدفعه للبقاء مع والدته، والثاني أن هناك أكثر من سبب يدفعه للذهاب للالتحاق بالمقاومة ومحاربة الألمان، ويسبق عملية الاختيار حالة من التفكير، فأيهما يختار. ومن ثم توجد عملية تدبر لاكتشاف الاختيار الحقيقي بين هذين الاختيارين المحتملين أو الممكنين. وهكذا تتعلق المسألة بأيهما يختار، وتصبح المسألة بالنسبة للطالب متعلقة بالشعور الذي قد يشعر به تجاه أي منهما.

"تتعلق المسألة في النهاية إذن "بالشعور"، ويجب أن اختار الاتجاه الذي يدفعني إليه، فإذا ما شعرت أن حب والدتي يجعلني أضحي بأي شيء من أجله وأقوى من رغبتي في الانتقام وفي المغامرة بقيت معها، أما إذا شعرت بخلاف ذلك كان من واجبي الذهاب إلى المقاومة[1]. توجد طريقتان لفهم هذه الفقرة السابقة؛ الأولى: تقترح أن قوة رغبات المرء تحد من اختيار الموقف الذي يجب عليه أن يختاره، فإن كان يرغب البقاء فهناك قوة لاختياره، والثانية تقترح أن قوة القيم التي تفرز رغبات المرء تحدد الموقف الذي يختاره، فإن كان يُقدر سعادة والدته فهناك سبب قوي لبقائه وإلا فالرحيل[2]. نلاحظ في كلتا الحالتين وجود نوع من التدبر أو التفكير قبل

---

(١) Ibid., p. 355.

(٢) أفسر عملية تقييم حالة معينة بأنها حالة تستحق التأييد أو الحكم. وأفترض أن القيم تشكل في حد ذاتها مصدرًا للفعل إلى جانب الرغبات. وتبعا لذلك أستخدم العبارة اللغوية "الغاية التي ترغب الذات فيها وتقدرها"، وأستخدم مصطلح "الحالة الدافعية" للإشارة إلى القيم والرغبات.

عملية الاختيار، ومن ثم تتحول صعوبة الاختيار إلى صعوبة معرفية. تتطلب من المرء معرفة ذاته لاكتشاف رغباته وقيمه.

تتلخص وجهة نظر "سارتر" في أن الطالب إذا اختار البقاء بجوار أمه، فإنه تكون لديه رغبة قوية لتحقيق السعادة لأمه أو أنه يقدر سعادتها بـشدة، وإلا فإنه قد اختار الرحيل، ومع ذلك يظل السؤال قائما عـن كيفيـة تقـدير المرء لشعور معين. تتحدد قوة مشاعره أو قيمة والدته في الحقيقة من واقعة المكوث بجوارها، فقد أعبر عن محبتي لأحد أصـدقائي وعـن اسـتعدادي للتضحية من أجله أو مساعدته ماليا، إلا أنني لا أستطيع البرهنة على هـذه المحبة إلا حين أفعل، لذلك قد أقول إنني أحب والدتي حتى أني أفضل البقاء جانبها إلا أن تلك المحبة لن يتم التعبير عنها إلا إذا مكثت جانبها بالفعل(١).

تُعد العلاقة بين رغبة الطالب وفعله علاقة بنيوية، وتُعتبـر واقعـة اختياره البقاء السبب في جعل رغبته في سعادة والدته رغبة قوية أو الرغبة الأقوى والأشد، وتعد واقعة الاختيار السبب في أن الطالب يُقـدر سـعادتها، لذلك ليس هناك أي دليل على أي من رغباته أو قيمه كانت الأقوى والأشـد قبل قيامه بعملية الاختيار، ولا يُعد "التدبر" وفق هذه الصورة عملية للكـشف على تقدير قوة رغباتنا وقيمنا التي تكون على معرفة كاملة بها قبـل قيامنـا بالفعل. لذا جاءت نصيحة "سارتر" للطالب كما يلي، يقول سارتر:

"لذا أدرك حين جاءني لطلب النصيحة أن ليس لدى إلا إجابة واحـدة: أنت إنسان حر، لذا عليك أن تختار: أي أن تخترع"(٢).

نستطيع أن نسمي هذه النظرة باسم الاختيار الجذري للاختيارات التي يصعب حسمها، (ويمكن تسميتها من أجل الاختيار باسم الاختيار الجذري)،

---

(١) Sartre 1975 .p. 355.
(٢) Sartre 1975.p. 356.

ويجب أن نهتم بمدى جذرية هذه النظرة، وإذا ما صح وصف "سارتر" لما يحدث في هذه المواقف صعبة الحسم، نصاب بحيرة شديدة حين نبحث عن مرشد لنا في تلك المواقف. ونحاول فحص رغباتنا وقيمنا بعناية شديدة لمعرفة أي منها يتصف بالقوة والشدة. ولا نختار القيام بفعل معين بسبب وجود رغبة قوية للقيام به أو بسبب تقديرنا الشديد له، بل المسألة على خلاف ذلك تماما، إذ نرغبه بشدة ونقدر قيمته بسبب اختيارنا القيام بهذا الفعل، وليس للاختيارات صعبة الحسم أي أساس صحيح.

٣- المداولة والحرية:

السؤال الآن: لماذا تمسك "سارتر" بهذه الفكرة المتطرفة الخاصة بالاختيار الجذري؟ يبدو أن اعتباره الاختيارات صعبة الحسم اختيارات جذرية قد تأسس على آرائه حول طبيعة المداولة بصورة عامة، ويبدو أن مفهومه عن المداولة قد تأسس بدوره من اهتمامه بالمحافظة على الحرية. وتولّد اهتمامه بالاختيار الجذري في النهاية من إصراره على أننا كائنات حرة، فاسمحوا لي عرض ذلك بشيء من التفصيل.

شمل الجزء الذي اعترض "سارتر" عليه في تحليل تلميذه للاختيارات صعبة الحسم فكرة أن قوة الحالة الدافعية تكون محددة بصورة مسبقة قبل القيام بالفعل، وتأسست فكرة "الاختيار الجذري" من معارضة فكرة أن المواقف صعبة الحسم تقوم على الاختيار الذي نقدره أو نرغب فيه والذي يتصف بالشدة والقوة قبل اتخاذنا لأي قرار. وكانت وجهة نظر "سارتر" لعملية المداولة السبب الرئيسي في ظهور هذه المعارضة.

يجب أن نلاحظ أنه بمجرد قبولنا لوجهة نظر الطالب عن القيمة المحددة سلفا لحالاته الدافعية أو ثقلها، تتكون لدينا صورة معينة عن المداولة، بل وتصبح صورة طبيعية جدًا، وحين تقوم الذات بعملية مداولة وفقًا لهذه الصورة تتم المقارنة بين قيمة وشدة كل الرغبات والقيم المتعارضة، وتجد الذات نفسها في النهاية متخذة قرارها بممارسة فعل معين، أي الفعل الذي ترغبه بشدة (أو الذي نقدر نتيجته تقديرًا كبيرًا). ويمكن أن نسمي هذه النظرة باسم ماهوية المداولة أو ذاتية المداولة[١].

تؤدي مسألة اعتبار الاختيارات صعبة الحسم وأن رغباتنا وقيمنا يكون لها قدرها المسبق، إلى الماهوية مباشرة. لنفترض أن الذات حين تواجه بمواقف واختيارات صعبة الحسم يكون لديها قدر محدد سلفا لكل رغبة وقيمة من رغباتها وقيمها، حينئذ يكون من الطبيعي أن قيامها بالمداولة ليس إلا عملية مقارنة بين وزن كل قيمة أو رغبة لديها والمفاضلة بينهما، ويتم اتخاذ القرار بالعقل وفقًا لميل الذات تجاه الرغبة أو القيمة الأشد والأقوى، ويبدو أن تلميذ سارتر كان يتبع الخطوات نفسها ويؤمن بهذه الأمور حين تحدث عن أنه كان مدفوعًا بمشاعره الأقوى أو أنه سلك وفق رغبته الأشد والأقوى.

يدرك سارتر المداولة بمعنى مختلف، لا يعتقد أن المرء يقوم بفعل ما بسبب وجود دوافع معينة لديه، بل المسألة على خلاف ذلك، إذ يدفع قيام الفرد بفعل معين إلى رؤيته لمجموعة من الاعتبارات على أنها دوافع لفعله أو أسباب لقيامه به، يقول "سارتر":

(١) المقصود بالماهوية أو الجوهرية: نظرية تقدم الماهية على الوجود (نقيض الوجودية). (المترجم)

"يُعرف الوجود الإنساني بأن حريته تكون على المحك دائما لأنه وجود يحاول رفض الاعتراف بحريته. ويعني ذلك من الناحية النفسية أننا نحاول أن ننظر للدوافع وللأسباب على أنها أشياء، نحاول أن نضفي عليها صفة الدوام، نخفي عن أنفسنا أن طبيعتها وقيمتها تعتمد في كل لحظة على المعنى الذي نكسبه لها، وننظر لها باعتبارها أشياء ثابتة"(١).

كيف أقدر الأسباب والدوافع التي أمنحها قيمتها قبل عملية المداولة ومن خلال عملية الاختيار التي أقوم بها؟ ينشأ الوهم من نظرتنا إلى الأسباب والدوافع على أنها أشياء مفارقة أستطيع الموازنة بينها من موازنتي بين الأشياء، حيث إنها أشياء لها وزن ثابت يخصها. والحقيقة، ليست للأسباب والدوافع أي قيمة غير تلك التي يمنحها مشروعي لها بمعنى بحثي الحر عن الغاية وعن الأفعال التي تتحقق(٢). من الواضح أن سارتر يرفض الصورة الماهوية للمداولة، ولعل ذلك السبب في عدم تعاطفه مع موقف تلميذه من التقدير المسبق للحالات الدافعية، إذ تؤدي هذه النظرة بصورة مباشرة وصريحة إلى الماهوية.

إذا ما صح ذلك التفسير فإن السؤال الذي يفرض نفسه: ما الذي يعترض عليه سارتر في الماهوية؟ لندرس البدهية الواضحة التي تقول بأن المداولة فعل إرادي نمارسه بحرية كاملة، فإن كان الطالب يحتاج للاختيار بين مساعدة والدته ومساعدة بلده فإن الوصول إلى قرار أمر يتطلب منه بذل الجهد، حيث يحتاج إلى الانتباه إلى مجموعة من الاعتبارات المختلفة، ويتوقف عليه اختيار الطريق الذي يسلكه، وتحتاج كل هذه الأمور إلى تمتعه بقدر من الحرية وقدرة على التحكم وبذل الجهد وكلها صفات واضحة للفعل

---

(١) Sartre 1981, p. 440.

(٢) Sartre 1981, p.p. 450-51.

الإرادي، ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن هذه الماهوية لا تترك أي حرية للعميل في عملية المداولة. تُصور عملية المداولة على أنها عملية مفروضة علينا، وليست عملية نقوم بها. يرسم الماهوي صورة المتداول على أنه منتج سلبي للقوى التي تفرضها رغباته وقيمه، ومجرد أداة تخضع لرحمة الحالات الدافعية القوية. وإذا ما صح الماهوي فإن المتداول لا يتدخل في عملية صنع القرار، بل المسألة على خلاف ذلك؛ إذ يكون مدفوعًا بالرغبات والقيم التي تتصف بالقوة والشدة وقت عملية الاختيار.

نستطيع في حقيقة الأمر أن نظل نقدر الصلة بين أن حالاتنا الدافعية في عملية التداول تكون مقدرة سلفًا وما يترتب على نقص حريتنا في المناقشات المعاصرة لمسألة حرية الإرادة، يقول "نيل ليفي" مثلا أثناء مناقشة دور الوعي أثناء الفعل:

تكون قيمة أو تقدير السبب المؤيد لفعل معين أو الرافض لفعل معين مستقلا تمامًا عن عملية المداولة. فمن أين يستمد السبب قدرته أو قيمته؟ من الواضح أنه يستمدها من اللاوعي أو على الأقل بصورة مستقلة عن الوعي. فحين نعتقد أن الأسرة والأصدقاء أهم من الوظيفة الواعدة، فإنك لا تقرر أن اختيار الوضع الأول أفضل من الثاني (أي الأسرة على الوظيفة) وإنما تستمد قيمة الأسباب التي دفعتك لهذا الاختيار من آليات لا شخصية أي من ثقافتك، والنسق الذي تؤمن به، فلا يحدد الوعي أسباب التفضيل، وإنما تستمد قدرها من مصادر أخرى[١].

يقدم ذلك تفسيرًا واضحًا لفكرة أن تقدير حالات الفرد الدافعية وقوتها تكون محددة سلفا قبل الفعل، ويشير "ليفي" إلى آراء "دانيال دنيت" عن

---

(١) Levy 2005b, p. 72.

المداولة والوعي ويوافق عليها. ولن نجد في هذه الآراء إلا الصورة السلبية للقرارات التي تصاحب النزعة الماهوية.

ويبدو أن هناك نطاقًا غير محدد لتفضيل المداولة أو قيمة الدافع اللاإرادية في حياتنا في تلك اللحظات التي نمارس فيها أفعالنا، إلا أنه من الممكن النظر لهذه القرارات نفسها على أنها تقع أيضا خارج نطاق سيطرتنا، لابد من الانتظار لكي نستطيع معرفة كيفية اتخاذنا لقرار معين. وحين نتخذ قرارًا معينا ويخرج للوعي لا نعرف مصدره، لا نستطيع معرفة الصفقة (أو العملية) التي يتم بها صنع القرار وإنما نشهد خروجه أو توصلنا إليه فقط[١].

والرأي القائل إن القرارات (بما في ذلك القرارات المهمة مثل اختيارات الحياة في مواقف) يمكن أن تكون بألفاظ بنيت خارج سيطرتنا، وأننا في المداولة ننتظر لنرى، قد يتعارض مع دعوة سارتر بأننا أحرار والتي لا تقبل المناقشة أو التفاوض، أعتقد أن ذلك يُفسر معارضة سارتر لوجهة نظر تلميذه التي تقول بأن قدر حالتنا الدافعية تكون محددة سلفًا قبل عملية الاختيار، وكانت فكرة الاختيار صعبة الحسم اختيارات جذرية نتيجة لهذه المعارضة.

باختصار شديد، أعتقد أن الأسس التي بنى عليها سارتر مقولة الاختيار الجذري تتمثل فيما يلي:

أ- إذا ما صمت فمسألة قوة حالاتنا الدافعية قبل السلوك حينئذ تكون عملية التداول ليست إلا عملية موازنة بين قوى هذه الدوافع.

ب-وإذا كان التداول يعني الموازنة بين قوة الدوافع أو الحالات الدافعية، فإن الوصول إلى خيار معين ليس فعلا حرًا.

---

(١) Dennett 1984 p. 79

ج- ولما كنا أحرارًا أثناء قيامنا بالاختيار، لذلك:

د- ليس هناك مصداقية حول قوة حالتنا الدافعية قبل السلوك.

من الواضح ولكي أكون أكثر دقة أن النقطة (د) لا تنطبق على الاختيار الجذري فقط أي أن مجالها أوسع. لقد قُصد بها أن تطبق على كل حالات التداول بينما تتمثل عملية الاختيار الجذري في أن هذه النقطة لا تكون صحيحة إلا في حالة المواقف صعبة الحسم. لذلك تترتب عملية الاختيار الجذري على النقطة (د). نستطيع أن نرى الآن الاعتبارات التي بنى عليها سارتر الاختيار الجذري، ليس بينها ما لا يتعرض للنقد، إلا أنها ليست خاطئة. فهل يجب علينا قبول الاختيار الجذري أم علينا رفض إحدى هذه الاعتبارات الثلاثة التي تتأسس عليها هذه العملية.

٤ـ تكامل الإرادة وضعفها:

تشكل صورة عملية التداول التي ترتكز عليها الاختيارات صعبة الحسم مشكلة في وصف هذه الاختيارات بأنها جذرية، إذ لا تتسق هذه العملية (ظهر ذلك في النقطة (د)) مع ملاحظتين، الأولى: الاهتمام بالتكامل بين جوانب الشخصية، والذي يتمثل في السلوك وفقًا لقيم الفرد وإن تعارضت مع مصلحته الشخصية. والثانية: أننا من الممكن أن نقبل السلوك وفقًا لرغبات الفرد والتي قد تتعارض مع قيمه (أي نقبل القول بالضعف في الإرادة). ما هو التعارض بين هاتين الملاحظتين وعملية الاختيار الجذري؟.

إذا كان الوجودي على صواب فإن نسب قيمة كبرى إلى صفة التكامل تُعد من الأمور المحيرة، تصور أنني وعدتك منذ أيام بمساعدتك في عملية

الانتقال، وعلى الرغم من تقديري لاحترام الوعد لم أهتم بتنفيذه، وحين جاء اليوم المتفق عليه، كان الجو صحوا، وفضلت الذهاب إلى الشاطئ، فإذا ما ضحيت برغبتي للذهاب إلى الشاطئ، وتصرفت وفق تقديري لمبدأ احترام الوعود التي يقطعها المرء على نفسه فإني فعلت شيئا جديرًا بالاستحسان والثناء، أما إذا وصفت هذا النمط من السلوك بالتكامل فإن هذا التكامل يكون مستحيلا إذا ما كان الوجودي على صواب. لنفرض أن قوة قيم الفرد تعتمد بالفعل على اختياراته، حينئذ يكون من الضروري أن يسلك وفقًا لأقوى قيمه وأرقاها، أما إذا كانت قوة رغبات المرء تتحدد أيضا باختياراته فإن مجرد سلوك المرء وفق قيمه الأقوى وضد رغباته الأقوى يكون أمرًا مستحيلا. يعني ذلك، أن نسبتنا صفة "التكامل" للناس يكون أمرًا خاطئًا إذا ما صحت وجهة نظر الوجودي، وحين نوافق على سلوك فرد ما بسبب وصفنا له "بالتكامل" فإننا نخلط بين الحالات الدافعية للشخصية وأفعالها.

ويجعل تصور الوجودي لعملية تداول مسألة ضعف الإرادة أمرًا مستحيلا أيضا، لنفترض أنني استسلمت لرغبتي في المثل السابق في الذهاب إلى الشاطئ، وخالفت تعهدي بمساعدتك في نقل أثاث منزلك. يفترض الوجودي أن ذهابي إلى الشاطئ يضعف تقديري للوعود من الناحية العملية، إلا أن ذلك يخالف الحدس القائل بأن الإرادة الضعيفة تخفق في الحياة وفق حكمها لما يستحق أن تحيا من أجله ولتصورها للعمل الجيد الذي يجب أن تفعله، فمن الواضح تماما إذا ما ذهبت إلى الشاطئ أسلك سلوكًا مخالفا لمعاييري الخاصة لنمط السلوك الصحيح، ويكون من الطبيعي الاعتقاد بأن من الممكن الحكم على سلوكي، وفقًا لتقديري بأنه سلوك خاطئ، مع ذلك من الصعب تصور كيف يفهم الوجودي هذا الحدس الواضح، فإذا ما صح أنه بمجرد ذهابي للشاطئ يصبح تقديري لقيمة الوعود ضعيفًا، فإن من الصعب أن أدرك أنني قد خذلت نفسي، إذ يلاحظ عموما أنه بمجرد تحركي تجاه

الشاطئ تتغير قناعاتي حول معنى الصواب والفعل الذي يتوجب القيام به ومعنى الأهداف التي يجب أن أسعى لها، ومن ثم لا أخدع نفسي ولم أفشل في تحقيق التكامل بأي صورة إذا ما صحت وجهة نظر الوجودي لمعنى التداول، ويثبت ذلك بصورة واضحة تمامًا أن ضعف الإرادة شيء مستحيل.

نخلص إلى أن الاختيار الجذري قد هدف إلى التأكيد على حريتنا حين نقوم بالاختيارات صعبة الحسم، وأن الاختيار يتعارض مع القول بأن تكامل الإرادة وضعفها ظاهرة واقعية وحقيقية. لذلك، إذا أردنا معرفة ما يحدث في حالة الاختيارات "صعبة الحسم"، يجب أن نبحث عن نظرية توضح لنا كيفية الشعور بحريتنا حين نقوم بمثل هذه الاختيارات، وتبين لنا في الوقت نفسه إمكانية تكامل الإرادة وضعفها. وأعرض في الفقرة التالية اقتراحًا لمعالجة هاتين المسألتين.

٥- اختيار الذات:

أعتقد أننا لا نواجه في المواقف صعبة الحسم عملية اختيار بين فعلين، وإنما في مثل هذه المواقف نختار نسقين مختلفين من القيم والرغبات التي يجب أن نسلك وفقًا لها. فحين نحتاج للاختيار مثلا بين وظيفة واعدة وبين البقاء بجانب الأسرة والأصدقاء فإن المسألة تتعلق بحاجتنا لتشكيل رغبة لسلم من القيم والرغبات التي تضع آليات في حياتنا الشخصية أو في حياتنا المهنية. وتعني عملية الإقرار في مثل هذه المواقف تكوين رغبة أعلى تجاه مجموعة من المجموعتين البديلتين من القيم والرغبات، فتكون إحداهما مجموعة حياتنا وقيمنا، والثانية مجموعة من القيم والرغبات التي لا نختارها

ولكن قد نسمح لحياتنا أن تهتدي بها إذا ما رغبنا ذلك. ويعني ذلك أن الاختيار الذي يصعب حسمه يفرض علينا تقييم رغباتنا وقيمنا، وأن نتمسك بها أو رفضها.

ويعني ذلك أنه يجب أن نسقط أحد الفروض التي بنى عليها "سارتر" اختياره،" للاختيار الجذري"، أي الفرض (أ). إذا كان ما يحدث في المواقف صعبة الحسم يعني حاجتنا لتقييم رغباتنا وقيمنا الفعلية، فإنه لابد من وجود نوع من التقييم النسبي بين هذه القيم والرغبات. (وإلا لن يكون هناك شيء يتم تقديره). ولا يُعد التداول في مثل هذه المواقف العملية التي يتم بها المقارنة بين القيم، إنما تكون عملية التداول في المواقف صعبة الحسم عبارة عن نظام أعلى من النشاط الذي يتنازل فيه المرء عن نظام رغباته وقيمه الفعلي، ومقارنًا بينه وبين نظام بديل، ومحاولا أن يخترع أو يشكل نظامًا جديدًا خاصًا به.

يبدو تفسير "سارتر" للاختيارات صعبة الحسم جاذبًا إلى حد كبير، فلا نتقيد بطبيعتنا أو بشخصيتنا أو قيمنا حين نقوم باختيارات "صعبة الحسم" والتي تعد في حد ذاتها فكرة جذابة، واستند "سارتر" في افتراضه على عدم وجود أي حالات مزاجية سابقة على أفعالنا، وتكون محددة لها[١]. حين نطبق هذا الاقتراح على رغباتنا وقيمنا يتحول هذا الاقتراح إلى اقتراح متناقض، وتصبح فكرة عدم تقيدنا بطبيعتنا، بسبب الملاحظتين السابق ذكرهما غير منطقية، تختلف الفكرة التي أقترحها عن فكرة "سارتر" لرفضها النقطة (أ)، وتفترض صحة وجود حالات مزاجية سابقة تتحكم في أفعالنا كالرغبات والقيم التي نؤمن بها وتكون سابقة على أفعالنا. ومع ذلك تظل هذه الفكرة

---

(١) يقول "سارتر" لا توجد عبقرية غير تلك التي يتم التعبير عنها في الأعمال الفنية، فتشكل عبقرية "بروست" مجموع أعماله وتظهر عبقرية "راسين" في سلسلة مسرحياته، ولا يوجد شيء خارج ذلك. انظر .Sartre 1975. p. 359

المقترحة ضمن إطار الروح العامة لفكر سارتر ولبعض العبارات التي قال بها مثل عبارة " يصنع الإنسان نفسه، وحين يختار أخلاقه يخلق ذاته"[١]، وتتفق مع موقفه من الوجود الإنساني، إذ يعني وجود المرء اختيارًا لذاته"[٢]، وتعني الفكرة المقترحة أننا نستطيع التوحد مع رغباتنا وقيمنا ومعتقداتنا. وإذا ما نظرنا لأنفسنا بهذه الطريقة تصبح عملية اتخاذ القرار في المواقف صعبة الحسم مساوية بمعنى معين لعملية اختيارنا صورة لذاتنا من بين صورتين لها. وبذلك تصبح هذه الفكرة المقترحة متضمنة في المثل الأعلى للخلق الذاتي الوجودي، ونستطيع أن نطلق اسم الخلق الذاتي على هذه النظرة للاختيارات التي يصعب حسمها.

لا تتعارض فكرة "الخلق الذاتي" مع اهتمام سارتر بمسألة "الحرية"، وتؤيد عملية تأويل المواقف "صعبة الحسم" باعتبارها مناسبات يقيم فيها المرء رغباته وقيمه، الحدس الواضح بأننا نمارس حريتنا في مثل هذه المواقف، وتعد القدرة على اتباع رغباتنا وقيمنا أو عدم اتباعها، مسألة أساسية من الناحية النظرية بالنسبة للحرية. وأكد "هاري فرانكفورت" مثلا على أن حرية إرادتنا تتمثل أساسا في المقدرة على تحديد رغبة أولية أساسية أستطيع أن أسألك وفقا لها، ومن ثم نستطيع اعتبار فعلنا فعلا حرًا إذا ما سلكت وفق هذه الرغبة، وكان الفعل متأثرًا بها، وتتسق فكرة الخلق الذاتي للاختيارات صعبة الحسم مع هذا التصور تماما[٣]. إذا افترضنا أننا في المواقف صعبة الحسم

---

(١) Sartre1975. p. 364.

(٢) Sartre 1981. p.440.

(٣) لا تتسق تمامًا، فبينما تشكلت وجهة نظر "فرانكفورت" بصورة أساسية في ضوء الرغبات، فإن الاقتراح الذي أقدمه يفترض أن كلا من القيم والرغبات تشكل دوافع للفعل. ومع ذلك تتسق الفكرة القائلة، بأن نقص قدرة المرء على اكتساب القيم التي يريد اكتسابها تقيدنا ولا تسمح لنا بممارسة حريتنا من وجهة نظر فرانكفورت، ومع ذلك من السهل التخلص من هذه النقيصة.

تتشكل الرغبة في أن نفعل وفقا لمجموعة معينة من القيم والرغبات كما تقترح فكرة الخلق الذاتي. ونفترض أيضا أن الإرادة الحرة تتمثل في القدرة على وضع رغبة معينة أسلك وفقا لها كما يقترح "فرانكفورت"، حينئذ تؤكد فكرة الخلق الذاتي الحدس القائل بأننا حين نتداول في المواقف صعبة الحسم نمارس حريتنا (التي تعد الدافع الرئيسي وراء كل ما يقول به سارتر).

تُعد هذه الصفة التي تتصف بها فكرة "الخلق الذاتي" ذات أهمية وميزة لها ما دام أن مفهوم الحرية المرتبط بها، مفهوم معقول ومنطقي. وليس هناك خلاف حول فكرة فرنكفورت، وإذا ما قيل بمفهوم آخر بديل للحرية، يقول بأن الفعل يتصف بالحرية، ما دام أن الرغبة في القيام به لا تتعارض مع قيم المرء، فإن مثل هذا المفهوم البديل يبعدنا عن دائرة النقاش حول مفهوم الإرادة الحرة(١). ويكفي هنا القول بأنه وفقًا لوجهة النظر الشائعة حول الإرادة الحرة وفكرة الخلق الذاتي للاختيارات صعبة الحسم، نؤيد الحدس القائل بأننا نمارس حريتنا حين نصدر قراراتنا في المواقف صعبة الحسم. ومع ذلك يجب أن نضع في اعتبارنا أن فكرة الخلق الذاتي تعد فكرة جاذبة إذا ظلت فكرة "فرانكفورت" صحيحة. لذلك دعنا نبحث عن أي ميزات أخرى لفكرة الخلق الذاتي، وكيفية تعاملها مع الصعوبتين اللتين تهددان الاختيار الجذري.

تسمح فكرة الخلق الذاتي على خلاف فكرة الاختيار الجذري بحذف الخطأ، ما دام أن المرء يستطيع تشكيل الرغبة في أن يسلك وفق مجموعة معينة من الرغبات والقيم ثم يفشل في تطبيق ذلك، فأن تختار أن تكون الشخص الذي يفي بوعوده حتى في الوقت الذي تفضل فيه الذهاب للشاطئ شيء، وأن تحترم بالفعل الوعد ولا تجعل سلوكك مدفوعًا بالرغبة للذهاب

---

(١) وأستند في ذلك على مقترح "جراي" في كتابه .Cray Watsom.1975

إلى الشاطئ شيء آخر. لنفترض أن شخصا قد اختار نطاقًا من الرغبات والقيم التي تؤكد احترام الفرد لوعده ولا يهتم برغبته في الذهاب إلى الشاطئ، فإنه ينجح إذا ما سلك وفق دوافعه التي يعتبرها الأقوى أي وفق قيمه، ومع ذلك فإنه من الممكن أثناء قيامه بالفعل أن تصبح رغبته في الذهاب إلى الشاطئ أقوى من الرغبة التي سبق اختيارها، وينتهي الأمر بأن يصدر فعله عن هذه "الرغبة" بدلا من "القيمة" التي سبق أن اختارها، لذلك تسمح فكرة الخلق الذاتي بإمكانية ضعف الإرادة، ويمارس المرء أثناء عملية التأمل القدرة على التداول والاختيار، ويحاول تشكيل ذاته مهما كان الموقف الذي يصعب حسمه وما يتطلبه، ويستطيع المرء بهذا المعنى أن يختار حياته، وبالأخص اختيار أن يكون الشخص الذي يحترم وعوده، ومع ذلك قد لا يتمسك بهذا الاختيار أثناء قيامه بالفعل، ويسلك بدلا من ذلك وفق حالته الدافعية التي قد تكون الأقوى والأشد لحظة قيامه بالفعل (معارضا بذلك الرغبة التي سبق اختيارها باعتبارها الرغبة الأشد). ويوضح ذلك المعنى الذي يؤكد به الخلق الذاتي الحدس القائل بأن الذات التي تضعف إرادتها في المواقف صعبة الحسم تفشل في تحقيق ذاتها.

وأكثر من ذلك، تعطى فكرة خلق الذات معنى لقولنا إننا نعلى من شأن قيمة التكامل، وتفسر فكرة خلق الذات نمط السلوك الذي يحقق التكامل باعتباره السلوك الذي يتم وفق الرغبات والقيم التي يرغبها المرء حتى وإن لم تكن تعبّر عن رغباته وقيمه الفعلية، أي الرغبات والقيم التي يريدها. لنفترض أن تلميذ سارتر قد تداول وشكل الرغبة التي يريد أن يسلك وفقًا لها، وكان هذا السلم الذي شكله من الرغبات والقيم يُعلى من شأن القيم الأسرية، وتصوّر أيضا أنه يفضل أن يرحل ويلتحق بالمقاومة. من الواضح، أن رغبته في المقاومة أقوى من قيمة الأسرة، ومع ذلك وبعد عملية التداول لم

يشأ أن يجعلها الرغبة الأقوى. يريد هذا الشاب أن يكون الشخص الذي يمكث بجانب المريض على الرغم من رغبته القوية في الالتحاق بالمقاومة والرحيل. وهكذا إذا مكث وبالتالي سلك وفقا لحالته الدافعية التي اعتبرها الدافع الأقوى، فإنه يشعر بأن سلوكه يتصف بالتكامل. وليس من السهل حقيقة توافق سلوك المرء مع النسق الأعلى من الرغبات والقيم التي يتداولها وعدم خضوعه لنظام الرغبات والقيم الذي كان لديه من قبل أو لنظامه الأول أو السابق. لذلك، الإعلاء من شأن هذه الصفة الشخصية التي تجعل المرء قادرًا على تحقيق هذا التوافق، يُعد أمرًا طبيعيا.

٦- الأصالة والخلق الذاتي:

السؤال الآن ما علاقة كل ما سبق بالسعادة؟ إن شئنا تقدير علاقة الاختيارات صعبة الحسم بالسعادة، فلابد أن نفرق بين السعادة باعتبارها صفة للشخص والسعادة باعتبارها صفة لحياة معينة[١]. نصف الفرد أحيانا بأنه سعيد أو غير سعيد، ونصف حياة الفرد أحيانا بأنها حياة سعيدة أو غير سعيدة، تُعد الأولى صفة نفسية لشخص معين، ويوجد نوع من الخلاف حول نمط هذه الصفة، وإن كان من الواضح أنها تتضمن نوعًا من اللذة أو حالة إيجابية. وتعتبر الصفة الثانية صفة لحياة الشخص كلها وليست صفة نفسية، وتُعد صفة معيارية من نمط معين، فحين نصف حياة شخص ما بأنها حياة سعيدة نصدر حكمًا معياريًا، ونقصد بذلك أن حياته تناسبه أو تحقق مصلحته، وأعتقد أن فكرة الخلق الذاتي للاختيارات صعبة الحسم لا تحدثنا عن شيء

---

(١) Hayborn 2001.

يتعلق بالسعادة بمعناها الأول وإن كانت تلقي الضوء عن لماذا تُعد الاختيارات صعبة الحسم مهمة للسعادة بالمعنى الثاني.

دعنا نبدأ بتحليل علاقة فكرة الشخص بالحكم بأن حياة معينة تُعد مناسبة لهذا الشخص أو مفيدة له، تصور أنني فنان أستمد الإلهام من الخبرات الضارة، وأدخل في علاقات شخصية مؤذية حتى أستمد من معاناتي منها المادة الخام التي أستخرج منها إبداعي الفني، قد ترى سلوكي بالطبع مدمرًا، ويصعب تصور أن هذه الحياة التي أحياها مفيدة وتحقق سعادتي، ومع ذلك قد أصدر هذه الأحكام بصورة طبيعية. تتمثل النقطة المهمة في هذه المسألة في أن السعادة صفة معيارية للحياة، ومن ثم ترتبط المسألة المعيارية بالمعايير التي تضعها الذات التي تحيا هذه الحياة. وتبين فكرة الخلق الذاتي للاختيار صعبة الحسم، أهمية هذه الاختيارات بالنسبة للسعادة حين توضح لنا بعض الأشياء المتعلقة بمعايير التقويم.

إذا ما صحت فكرة "خلق الذات"، فإننا نلتزم في المواقف صعبة الحسم بالاختيار بين نسختين متبادلتين للشخصية التي نريد أن نتخذها أو نتقمصها. هل أكون الشخص الذي يعلي من شأن حياته المهنية فوق حياته الشخصية؟ أم الشخص الذي يرى أن التمسك بالوعد أهم من الاستمتاع بلذات الحياة؟ أم الذي يعتبر المحافظة على سلامة بلده وحمايتها أهم من سعادة أسرته؟، نلاحظ أحيانا أننا قد نقوم بمثل هذه الاختيارات ولكننا لا نسلك وفقًا لها، يستند الافتراض الذي وضعته عن أهمية الاختيارات للسعادة على ما يلي: حين نقوم بعملية تقييم لحياتنا تكون لدينا مجموعة مختلفة من المعايير التي نطبقها، ويتعلق واحد منها بالحكم على الطريقة التي نسلك بها، ويقيس ما إذا كنا نسلك وفقًا لصورة الشخصية التي نرغبها في هذه اللحظة، فإن نجحنا في تحقيق ذلك، نحقق التوافق مع أنفسنا، ونشعر بالسعادة. وأعتقد أن ذلك سبب

أهمية الاختيارات صعبة الحسم لحياتنا وسعادتنا. فإن صمت فكـرة الخلـق الذاتي في هذه اللحظات الحرجة التي يحتاج المرء فيها اتخاذ القـرار تُعـد اللحظات المناسبة لاختيار الشخصية التي يريدها، ومن ثم يصبح هناك معنى لاعتبارنا الاختيارات صعبة الحسم في منتهى الأهمية لسعادتنا.

ليس ذلك إلا معنى من المعاني التي يحكم بها الفرد على حياته ويصفها بأنها حياة سعيدة، وليس إلا معيارًا من المعايير التي يعيش الفرد حياته بهـا ويوافق عليها. قد ينتج عن عمل معين نتيجة سيئة على الرغم من تطابقه مع صورة الشخصية التي نريدها، كأن أصاب بحادثة مؤلمة أثناء مساعدتك في نقل أثاث منزلك مثلا، ومن ثم تعد تعاسة حياتي من الأمور الطبيعية في تلك الحالة، وإذ ما قيمت حياتي وفقًا لقدر اللذات التي حصلت عليها، فلن أصفها بأنها حياة مليئة بالسعادة. ومع ذلك، وعلى الرغم من القول بأن الاختيارات صعبة الحسم والمهمة لسعادتنا قد يحكم عليها حكما آخر إذا وضعنا مثل هذه الاعتبارات السابقة في اعتبارنا، إلا أننا نظل نحترم أنفسنا بـسبب تمـسكنا بمثلنا العليا، ونثق في أنفسنا بسبب نجاحنا في التوافق مع الشخـصية التـي نريد أن نكون عليها، فإن صح ذلك واستخدمنا هذا المعيار في حكمنا علـى أنفسنا فلا غرابة إذا اعتبرنا المواقف صعبة الحسم فـي منتهـى الأهميـة لسعادتنا إن صحت فكرة الخلق الذاتي، إذ تؤكد هـذه الفكـرة لنـا أن هـذه المواقف قد تتحقق فيها صورة الشخصية التي نرغبها أو نريد أن نتخذها.

نلاحظ قبل أن نختم هذا البحث أن هناك معنى آخر يمكن أن تتسق به فكرة الخلق الذاتي مع المذهب الوجودي، إذ يتلاءم مع المثل الأعلى الوجود التقليدي للأصالة. تبين لنا فكرة الخلق الذاتي بالنسبة للسعادة أن الموقف الذي نشعر فيه أننا نخدع أنفسنا، ولا نصدق معها، نفقد فيه سعادتنا أي نحكم بعدم شعورنا بالسعادة حين لا نسلك وفقًا للشخصية التي نرغبها. ويمكن أن تفسر

لنا فكرة الخلق الذاتي السبب في ذلك، فحين يتذكر المرء أحد المواقف السابقة يشعر بالكآبة لعدم سلوكه وفق متطلبات الشخصية التي يرغب أن يتخـــذها. ويوضح ذلك لنا المعنى الحقيقي لخداع المرء لنفسه. وأعتقـــد أن صـــراحة المرء مع نفسه وعدم خداعها تشكل قيدًا في منتهى الأهمية، وتُعد من أهـــم الأمور التي أكدت عليها فكرة الخلق الذاتي، التي تعتبـــر المواقـــف صـــعبة الاختيار أمورًا مهمة لسعادتنا(١).

---

(١) شكر واجب: أتوجه بالشكر للوزارة الإسبانية للعلوم والتكنولوجيا على مساهمتها في هذا البحث.

الفصل الرابع عشر

الحياة العقلية: الحكمة والسعادة لعامة الناس

"فاليري تييروس"

"يُعتبر الشعور بالسلام الداخلي، والوعي بالتكامل، والمراجعة لأنماط سلوكنا من الأمور المهمة للسعادة، ومحل تقدير من قبل كل من يشعر بأهميتها".

"ديفيد هيوم: بحث في مبادئ الأخلاق"[١].

١ ـ مقدمة:

قد لا تُعد مسألة المراجعة لسلوكنا باعتبارها عملية مهمة لسعادتنا، كافية لمعرفة كيف نحيا حياة سعيدة، ومع ذلك تعد مسألة في منتهى الأهمية[٢]. يرغب معظمنا أن تكون لديه المقدرة على النظر للوراء ورؤية كيف أمضى حياته، وأن نستطيع القول صراحة بأنه قد بذل قصارى جهده

---

(١) David Hume, An Enquiry into the Principles of Morals 1975, p. 283.

(٢) يوجد معنيان لكلمة السعادة: يُوجد الأول بينها وبين الحالة النفسية الإيجابية كاللذة. ويوجد الثاني بينها وبين الحياة الكريمة أو الشعور بالرفاهية. وانظر للسعادة في هذه الورقة بالمعنى الثاني لها.

وفقًا لمجرياتها، لا نريد أشياء نندم عليها أو نشعر بأننا قد بددناها. حقيقة، ليس في مقدورنا التحكم في معظم حوادث حياتنا كالمرض وفقدان أحبائنا والكوارث الاقتصادية، ودائما ما تتأثر حياتنا بأمور تخرج عن سيطرتنا، إلا أن هناك أيضا العديد من الأمور التي نستطيع القيام بها لتحقيق الحياة التي ننظر إليها بعين الرضا حين نراجعها. وأعتقد أن ذلك مجال الحكمة.

أُعرّف الحكمة (أقصد الحكمة العقلية وليست الحكمة الخلقية) بأنها الفضيلة التي تسمح لنا بعملية الاختيار وممارسة الاختيارات والسلوك بطريقة تسمح لنا بالشعور بالرضا حين نراجع سلوكنا أو نتوقع منطقيا أن نشعر بالرضا من القيام به. وتسمح هذه الفضيلة – مجموعة العادات والمهارات- لنا باختيار أهدافنا التي نتوقع من اختيارها الشعور بالرضا عن نفوسنا ومواقفنا، ونستطيع في الوقت نفسه أن نشكل من هذه الأهداف كلها تصورًا لحياتنا الكريمة، ونحيا وفق هذا المفهوم حياة لا نندم عليها فيما بعد.

قد يتصور المرء حين نصف الحكمة بهذه الصورة، أن الشخصية الحكيمة شخصية تميل إلى التأمل، وذات مهارات فكرية متطورة وقدرات عقلية فائقة، والمسألة على خلاف ذلك تماما، قد يتأمل الحكيم قيمه أحيانا، ويفكر في أهداف شخصيته، ومفهومه عن الحياة الكريمة، إلا أنه لا يفعل ذلك طوال الوقت. كما أن التفكير في مثل هذه الأمور لا يُشكل كل ما يحتاجه المرء لاكتساب الحكمة، ويحتاج المرء لقدرات أخرى لا تتعلق بالثقافة ومهارة التفكير المنطقي، كما أن هناك حدودًا نفسية وبالأخص قدراتنا العقلية. فقد تُعد المعرفة الواضحة للذات أمرًا مهمًا للحكمة، إذ تساعد هذه المعرفة على اختيار الأهداف التي تناسب مهارتنا واهتمامنا، ومن ثم انتقاء الأهداف التي نشعر بالرضا حين نحققها. ومع ذلك، لا نستطيع أن ننكر أن بحوثنا النفسية قد أُثبتت صعوبة الحصول على معرفة بذواتنا – ولم تكن

عمليات الانعكاس الذاتي والاستبطان ناجحة على الإطلاق. لذلك تحتاج المعرفة بالذات - التي قد تساعدنا على اتخاذ القرارات الصائبة - إلى مهارات وعادات أخرى.

يهتم تفسيري للحكمة بصفة عامة بتلك الجوانب التي نلاحظها حين نفكر في الحكمة من الناحية النفسية أو من وجهة نظر علم النفس عموما، ويُعد تقديم هذا التفسير من أحد الأهداف الرئيسية لهذا الفصل، أبدأ في القسم الثاني منه بنظرة فاحصة للحكمة التأملية، وبمناقشة لكيفية مساعدة هذا المفهوم للحكمة على مواجهة ما اعتبره "هيوم" مطلبا مهمًا للسعادة[١]. تقدم لنا طريقة معرفتنا للذات نموذجًا لكيف يمكن للمعرفة بحدودنا النفسية أن تشكل مثلا أعلى للحكمة. ويمكن معرفة بعض الأفكار المتعلقة بحياتنا النفسية من الخبرة الحياتية والأدبيات، كما يمكن معرفة البعض الآخر من الدراسات والتجارب التي يقوم بها علماء النفس. ولئن كان الاتجاه الحديث في دراسة الأخلاق يطالب بالاهتمام بنتائج علم النفس التجريبي، فإن الفلاسفة المهتمين بالمفاهيم المعيارية مثل مفهوم الفضيلة، قد فضلوا الاتجاه إلى المصدر الأول للمعلومات وليس الثاني[٢]. يتمثل الهدف الرئيسي في هذا الفصل في توضيح قيمة الانتباه إلى علم النفس حين ندرس النظرية المعيارية. وأناقش في القسم الثالث بعض الأبحاث النفسية التي تتعلق بمفهوم الحكمة، وأبين في القسم الرابع كيف يمكن لهذه الأبحاث أن تؤثر في فكرنا عن مفهوم الحكمة. ويقدم

---

(١) تم تطوير هذا التفسير في كتابي: الحياة التأملية: كيف نحيا بصورة حكيمة في ظل حدودنا؟

(٢) نشير هنا إلى الفلاسفة أمثال: دوريس، وسونيت أرمسترونج، وأبيه.
انظر: Doris, Sinnott-Armstrong 2008, Appiah 2008.

- وأقصد بالمعيارية: السلوك وفق ما ينبغي أن يكون وليس وفق ما هو كائن. وتُعد النظريات المعيارية في الفلسفة النظريات التي تضع أوصافا مسبقة في مقابل النظريات بعد الأخلاقية التي تصف اللغة المعيارية.

لنا القسمان الثالث والرابع نموذجًا في كيفية البحث في مضمون الفـضائل. ولتحقيق هذا النموذج نبدأ بعرض مفهوم للحكمة شكل وفق اعتبارات فلسفية، الدور الذي يمكن أن يلعبه المفهوم في نظرية أخلاقية أوسـع. ثـم نفحـص الفروض التجريبية التي تم وصفها لهذا المفهوم الأولي وتعديله إذا ما تطلب الأمر ذلك.

٢- الحكمة التأملية الحذرة: (مدخل):

يوصف عدد كبير من الأهداف بالجودة والاستحقاق، وتتشكل الحيـاة الكريمة بالنسبة لنا من بعض هذه الأهداف، ولما كنا كائنات ذكيـة، مُحبـة للاستطلاع، اجتماعية، تميل للتعاطف، تسعى لتحقيق الأهداف، فإننا نحتـاج دائما للدخول في علاقات حميمة مع الآخرين، وإقامة المشروعات التي تؤدي إلى تطوير مهارتنا وعدم إصابتنا بالملل، والقيام بعمل الأشياء التي تحقق لنا الشعور بالإنجاز والنجاح. ولذلك يوجد أمامنا دائما خيارات عديـدة، مـثلا نستطيع التركيز على اكتساب العلاقات الحميمة مـع الآخـرين، والاهتمـام بالعلاقات الأسرية وإنجاب الأطفال أو الالتحاق بمجموعات أكبر من النـاس تحقق لنا الدخول في علاقات اجتماعية أوسع. نستطيع الاختيار بين المهـن المختلفة والوظائف والهوايات والقضايا التـي تناسـب مهارتنـا وقـدراتنا المختلفة. وتعني الحياة الكريمة لمعظم الناس، الحياة التي تحقـق الرضـا، وتضم كل هذه الأشياء بصورة لا تتناقض مع بعضها(١).

---

(١) لن أستخدم من الحين فصاعدا عبارة "بالنسبة لمعظم الناس" ولا يعني ذلك أن تصوري لما تستحسنه الكائنات البشرية يحدث لكل فرد، وإنما يجب أن تبدأ النظرية المعيارية من التعميم، أي تعميم يقوم على ما يحبه معظم الناس على الرغم من وجود بعض الاستثناءات.

تُعد القدرة على الاختيار الجيد بين الخيارات المطروحة من الأشياء التي يحتاجها الإنسان الحكيم[١]. ويعني وضع هدف للحياة التي لا تندم عليها وتحظى بالرضا، اختيار الأشياء المناسبة التي تتوقع أن تشعر بالرضا عنها، الأمر الذي يعلي من شأن أو قيمة المعرفة بالذات، وذلك ما دام أن معرفة قدراتك واهتماماتك تحقق لك فرصة أفضل للقيام بأفضل اختيار للأهداف التي تتناسب معك. وليست معرفة الذات شيئا سهلا مثل قراءة كتاب فليست ذواتنا كتبًا مفهومة أمامنا. وأعرض ذلك بنوع من التفصيل فيما بعد، أما الآن، دعني أقول إن ما يسمى بعادات الوعي الذاتي ومهاراته تُعد من المكونات الأساسية للحكمة ومن الأمور التي تساعد على زيادة المعرفة بذواتنا.

ونلاحظ مع ذلك، أن الأمر لا يتوقف عند حد اختيار الأهداف المستحقة والغايات المرضية، ولابد من السعي تجاه تحقيق هذه الأهداف وتقييم تلك الغايات تقييما صحيحًا، ونواجه دائما مشكلة حين نحاول القيام بعملية التقويم هذه بسبب مجموعة من القيود النفسية، إذ دائما ما نهتم بهدف واحد على حساب باقي الأهداف الضرورية للحياة الكريمة، وقد يفيد سماع النصائح في معالجة هذه المشكلة، فلقد أعطت كارولين الكاتبة الصحفية نصيحة لأحد القراء تتعلق بما يعانيه من هجر حبيب له بعد علاقة دامت ثلاثة شهور، تقول النصيحة "إن القارئ قد بالغ في رد فعله تجاه هذه العلاقة القصيرة". وأعتقد أن كثيرين منا قد قدموا مثل هذه النصيحة لأصدقائهم الذين يهتمون بالأمور التافهة ويبالغون في ردود أفعالهم، نميل دائما للاهتمام بالأهداف المحدودة، وننشغل بالأمور التافهة (مثل انشغالنا بالبحث عن المقعد

(١) حقيقة لا توجد خيارات عديدة أمام كل الأفراد على الرغم من قناعتي بأن كل من يكافحون لمواجهة المتطلبات الأساسية للحياة يواجهون مشكلة اتخاذ القرارات المتعلقة بمشكلاتهم الحياتية.

المناسب) التي تأتي دائما على حساب إغفالنا للغايات المهمة والأهداف الضرورية لحياتنا (مثل صحتنا وصحة أسرنا).

تظهر المشكلة الثانية التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة في ميلنا للاهتمام بغاية واحدة وتجاهل الغايات الأخرى في حياتنا. ونستعير من الأدب نموذجًا يساعدنا على التفسير. تحكي قصة "بيل كانتو" نائب الرئيس عن احتجاز نائب رئيس إحدى دول أمريكا اللاتينية وخمسين فردا رهائن من قبل بعض الإرهابيين، وتم احتجاز هؤلاء الرهائن لعدة شهور وكان هناك خشية على حياتهم.

شعر نائب الرئيس "روبين إجلاسيوس" بقرب منيته الحشائش تحت أقدامه. خرج من الممشى الصخري وغاص وسط الحشائش، كان يحدق في هذه الحشائش كل يوم من نافذة مكتبه، وحين مشى فوقها الآن شعر بأنه يراها لأول مرة، ألم يكن يتجول في حديقة منزله ليلا من قبل؟ ألم يلاحظ الشجيرات الصغيرة المتسلقة للجدار؟ مال فوق النباتات المزهرة واستنشق رائحتها ثم قال: إلهي إذا ما انتهت هذه المحنة لن أفارق الحديقة وأهتم بهذه النباتات[١].

لم يكن جمال الطبيعة الشيء الوحيد الذي تجاهله "أجلاسيوس" أثناء سعيه لخدمة عمله، وإنما أهمل الاهتمام بزوجته وأولاده، وشعر أن حياته المضطربة تتبدد أمامه، وتلك تجربة شائعة، إذ نسعى للحصول على الأشياء الجديرة بالاهتمام، وننشغل بواحد فيها ونهمل الأهداف الباقية، قد تستغرق عملية تجاهل هذه الأهداف فترة طويلة، ومن ثم قد تظهر نتائجها في فترة متأخرة من حياتنا، ولا نجد الوقت الكافي لتبديل عملية اهتمامنا، وقد تظهر

(١) Patchett. 2001 p. 281.

نتائجها بسرعة في حياتنا، ويشعر الذين يحملون هموم عملهم إلى المنزل بعد انتهاء فترة العمل بنتائجها بصورة سريعة ومباشرة. ويشعرون بالتعاسة والكراهية تجاه أسرهم، لذلك نحتاج إلى الانتباه لأهدافنا حتى نستطيع تقدير قيمتها، قد تُعد عملية الاهتمام بالعمل فكرة جيدة حين يتعلق الأمر بمخاضة شركة للائتمان أو القيام بغسيل الصحون، إلا أنها ليست بدرجة الأهمية نفسها، ولا تُعد فكرة ممتازة على الإطلاق حين نستمتع بعشاء رومانسي أو نمارس إضافة منعشة.

تُعد هاتان المشكلتان السابقتان من المشكلات المرتبطة بوجهة نظرنا ورؤيتنا للأشياء، وتؤثران بشكل كبير على العديد من الأشياء التي نحتاجها للسعادة، نحتاج إلى القدرة على الاستغراق في الخبرات التي تسمح لنا بتحقيق الأهداف والغايات المستحقة والتي يقع اختيارنا عليها، كما نحتاج إلى القدرة على تبديل نظرتنا واتساعها حتى يمكن أن ننظر لأكثر من شيء وتقدير قيمة مجموعة من الأشياء في الوقت نفسه. وأخيرًا أن تكون لدينا القدرة على الانسحاب والتخلص من الاهتمامات غير المفيدة، أي التي فرضت نفسها علينا من قبل، وأعتبر هذه المجموعة من القدرات من الجوانب المهمة من جوانب تلك الحكمة، وتغيير المنظور فضيلة من فضائلها.

يستطيع الشخص الذي لديه منظور خاص أن يجعل أفكاره، ومشاعره، وأفعاله متسقة ومناسبة للتقديرات التي وضعها للأمور المهمة له(١). ويتطلب تحديد هذا المنظور نوعًا من التأمل والتفكير. ولما كان من الأمور المهمة لتحقيق القيمة التي تقدمها لنا أهدافنا، الاستغراق في الخبرة، فإننا لا نستطيع

---

(١) منظور: perspective والمقصود ليس ثمة حقائق خارج النظرة المحددة أو إطار معين (المترجم).

أن نقوم بعملية التأمل طوال الوقت. لا نستطيع التفكير المباشر في قيمة أهدافنا ومدى مناسبتها جميعا لمفهوم الحياة الطيبة طوال الوقت وإلا كنا أناسًا لا نفكر إلا في حياتنا، وتُعد قدرة الفرد على الدخول والخروج في الوقت المناسب نقطة في منتهى الأهمية تتطلب التأمل في المنطق ذاته. باختصار نحتاج للقدرة لكي نعيش اللحظة، نحتاج أيضا للقدرة لتغيير هذه اللحظة التي نحيا فيها، بل قد يحدث في بعض الأحيان (ليس بشكل دائم) أن نخرج من اللحظة ونتساءل عن قيمة ما نفعله. تتطلب الحكمة التأمل إلا أنه يجب أن تتم عملية التأمل بنسب معينة.

يعتقد البعض (واضعا في اعتباره الوسائل التي قد يضللنا التفكير عنها أو يمنعنا من الحصول على الخبرات المهمة) أننا يجب أن نقلل من دور التفكير أو عملية التأمل إلى أقصى حد، بل قد يُطالب بالاستغناء عنه تمامًا في بحثنا عن كيفية الحياة بصورة كريمة، وأعتقد أن هذا خطأ كبير ونستطيع أن نلاحظه، حين نهدف إلى حياة كريمة، ونتوقع الشعور بالرضا حين نراجع أن هذا الهدف الذي نسعى إليه يتطلب مجموعة من المعايير التي نقيس بها. ولا نستطيع أن نتوقع أن تشعر بالرضا حين تراجع سلوكك إن لم يكن لديك معايير لما ترضى عنه، قد تحقق الأهداف الجيدة هذه النتيجة ولكن لا يكفي القول بأن أفعالنا قد حققت هذه الأهداف أو نستخدمها لمعايير لها، وإنما نحتاج لأن نتحقق من أنها الأهداف المناسبة للحياة الكريمة، ولذلك الأهداف التي نختارها معايير نعرفها بالتفكير ولا تتعلق بخبرتنا أو باستجاباتنا الانفعالية، لا تحظى دائما بالرضا حين نراجعها أو نعيد النظر فيها. ولعل ذلك السبب هو أن الشخصية الحكيمة تعرف متى تتوقف عن التفكير أو التأمل، ومتى تستغرق في الخبرة، ومتى تستمع للمشاعر التي تتولد من هذه الخبرة وتتعلم

منها. ومع ذلك إن لم نفكر دائما في الأشياء التي قد تحقق الحياة الطيبة لنا لن يكون لدينا أساس أو قاعدة تحكم بها على ما نشعر بالرضا منه.

٣- التفكير في الأسباب: الحكمة والبحث النفسي:

تعتبر عملية التفكير في الأسباب التي تدفعنا لاختيار ما نريده من العمليات المهمة حين نختار أهدافنا ونشكل تصورنا للحياة الكريمة. ويعد من الأمور البدهية أن هناك أشياء نختارها لأسباب وجيهة وأخرى نختارها لأسباب سيئة، نختار شيئا لأسباب وجيهة مثل (سعينا لدراسة اللغة الإيطالية حتى نتمكن من مخاطبة أقربائنا وزيارة المعالم الإيطالية). وقد نختار شيئا لأسباب غير مقنعة (مثل تعلمنا اللغة الإيطالية لاعتقادنا الخاطئ من أن لدينا موهبة خاصة في سرعة تعلم اللغات ويجب ألا نبدد هذه الموهبة). يُفكر الشخص الحكيم في الأسباب التي يختار بسببها هذا الشيء أو ذاك، ولا بد من وجود مجموعة من الأسباب الوجيهة للرغبة التي يسعى إليها. تتطلب الحكمة بهذه الصورة أو بتلك الطريقة في التفكير التأمل في الأسباب التي تدفعنا لاختيار شيء ما قبل قيامنا باختياره تمامًا كما تتطلب الانتباه لأسبابنا لتقييم الأهداف والغايات التي نرى أنها جديرة بالاهتمام حين نشكل مفهومنا عن الحياة الطيبة، وتُعد هذه الأمور من المسائل البدهية.

لقد انشغل علماء النفس لسوء الحظ في العقود القليلة بناء على موقف حدسي، ببيان أن الفكر ضار لنا، واعتبروا أن التأمل من الأمور الضارة لنا وليس من الحكمة على الإطلاق. قد يُعد من الأمور الشائعة أن يحلل الناس أسباب مشاعرهم، ويُفترض دائما أن مثل هذا التحليل مفيد ويقدم رؤية أفضل لكيفية شعورهم، ويرى العلماء أن هذا التحليل الذاتي قد يحدث نوعًا من سوء

الفهم لأسباب السلوك ويقدم تفسيرًا خاطئًا، يقول "ثيدور روتكس" "التأمل الذاتي لعنة، ويزيد من سوء الفهم"(١).

أولا: الدليل النفسي على عملية التأمل:

يقول علماء النفس إن عملية التفكير في الأسباب تقلل من قوة السلوك واتساقه وتؤدي إلى الوقوع في الندم، ويمكن القول باللغة الدارجة إن الناس حين يفتشون عن الأسباب التي تجعلهم يختارون شيئًا بدلا من شيء آخر قبل القيام بعملية الاختيار دائما يشعرون بقدر أقل من الرضا تجاه الشيء الذي قد قاموا باختياره، وليس من الصعب إدراك المشكلة التي قد تواجه مفهوم الحكمة الذي يؤكد على ضرورة تفكير المرء في أسباب اختياره، فما الدليل على صحة هذه الدعوى؟

تتشابه بنية الدراسات العديدة التي تقول بالأثر السيئ لعملية التفكير في الأسباب، يتم تقسيم المشاركين في كل دراسة إلى قسمين أو مجموعتين، مجموعة تفكر في الأسباب وأخرى "ضابطة". ويطلب من المجموعة المفكرة أو الأولى التفكير في أسباب اختيارهم، ويطلب من المجموعة الثانية عدم التفكير في الأسباب، ويتم عادة المقارنة بين سلوك الذات في وقت التفكير بسلوك آخر يأتي فيما بعد، ويتم قياس سلوك الذات وفقًا لهذه المقارنة. بينت الدراسات: أولا أن التفكير يغير السلوك. وثانيا يكون السلوك الذي تم اختياره بعد التفكير في الأسباب أقل اتساقًا وتناغما مع السلوك الذي قد يأتي

---

(١) Theodore Roethkes 1975. p. 249.

فيما بعد من ذلك السلوك الذي يتم اختياره دون تفكير، وقد يكون من الأسهل رؤية بنية هذه الدراسات من خلال نموذجين أعرض لهما فيما يلي:

أ) دراسة اللوحة: طُلب من المشاركين تقييم نوعين من اللوحات: لوحات تضم بعض الرسوم الانطباعية، ولوحات عن صور هزلية مثل صورة قطة تلعب بالحبل؛ ثم طلب منهم تقدير مدى حبهم لكل لوحة. وسمح لهم باختيار واحدة يحتفظون بها في منازلهم. وطُلب من المفكرين أن يكتبوا أسباب مشاعرهم قبل تقدير كل لوحة من اللوحات بينما طُلب من المجموعة الضابطة عملا آخر لا يتضمن ذكر أي أسباب (عمل تصفية).

كانت نتيجة الدراسة أن المفكرين قدروا الصور الهزلية أكثر من المجموعة الضابطة، وفضل معظمهم أخذ هذه الصور الهزلية للمنزل(١)، وتم عمل دراسة مشابهة لأذواق المستهلكين لأنواع مختلفة من مشروب الفراولة، ظهرت النتيجة المهمة للبحث بعد عدة أسابيع، اتصل القائمون على البحث بالمشاركين تليفونيًا، وطرحوا عليهم بعض الأسئلة حول الأشياء التي اختاروها، وعما إذا أحبوا ما قاموا باختياره، وهل ما زالوا يحتفظون بالشيء الذي اختاروه؟ وهل قاموا بتعليقه على حائط الغرفة؟ كان المفكرون أقل شعورا بالرضا تجاه ما قاموا باختياره عن الذين قاموا بالاختيار دون تفكير في أسباب اختيارهم، لذلك يكون السلوك الناتج بعد عملية التفكير أقل اتساقًا مع السلوك اللاحق لعملية الاختيار لدى من يبحثون عن الأسباب قبل اختيارهم.

---

(١) وقد اختار حوالي ٩٥% من أفراد المجموعة الضابطة Wilson et al 1993 الصور الفنية، بينما اختارها ٦٥% من أفراد المجموعة المفكرة.

ب) دراسات للعلاقة الرومانسية: ثم دراسة حالة لخمسة وثلاثين طالبا شاركوا في علاقات رومانسية مع بعضهم بعضًا لمدة تقل عن ستة أشهر، وطلب منهم كتابة مشاعرهم قبل اختيار الدخول في العلاقة وإجابة بعض الأسئلة (استبيان) حول درجة شعورهم بالسعادة ومستقبل العلاقات التي دخلوا فيها[١]، ثم طلب من المفكرين في الأسباب أن يعددوا الأسباب التي دفعتهم للدخول في علاقة مع صديقاتهم بهذه الصورة[٢]. وطُلب من المجموعة الضابطة التفكير في سبب اختيارهم لموضوع معين للدراسة، ثم تم إعطاء الاستبيان الأول مرة أخرى بعد توضيح الهدف من إجراء الدراسة (أي معرفة أثر العلاقة على خبرة الطالب وحياته)، فكانت النتيجة أن المفكرين في الأسباب قد اتجهوا لتغيير إجاباتهم، أي أدى التفكير في أسباب الأحاسيس التي يشعرون بها إلى ميلهم لتغيير آرائهم.

قام الباحثون بعد ذلك بمتابعة أحوال المشاركين في هذه الدراسة لمعرفة ما إذا ما ظلت العلاقات قائمة بين العاشقين، ووجدوا أن العلاقات بين أفراد المجموعة الضابطة ظلت مستمرة وأكثر تماسكًا من تلك التي كانت بين الذين سئلوا عن الأسباب، كذلك بينت مجموعة من الدراسات الأخرى (حول اختيار المرشحين السياسيين) التفكير قبل السلوك وبعده. لم يكن لدى هذه الدراسات مقياس معين لمعرفة مدى الرضا وقدره، إلا أن الاختلاف من المواقف والسلوك المتأخر بين أن يختار بعد عملية تفكير قبل اتخاذ المواقف لا يكون راضيًا عن اختياراته أو يكون أقل شعورًا بالرضا عنها من الذي يختار دون تفكير.

---

(١) Wilson and Kraft 1993.

(٢) Ibid , p.412.

جـ) نظرية "ويلسون": يؤكد هذان النمطان من الدراسات السابقة الدعوة القائلة بأن عملية التفكير عن أسباب اختيارنا تؤدي إلى أسوأ الاختيارات، أي التي لا نرضى عنها دائما بعد قيامنا بعملية الاختيار، وضع "ويلسون" نظرية يوضح بها ذلك الوضع وفق هذه النظرية، يؤدي البحث عن الأسباب إلى ما سماه تبديل المعلومة الذي يؤدي إلى تغيير مؤقت في مواقفنا تجاه الموضوعات التي نختارها، ويحدث تبديل للمعلومة في ظل القيود الأربعة التالية:

الأول: تتضمن عملية التفكير في الأسباب دخولنا في عملية بنائية، نحاول أن نستنتج خلالها الأسباب وفقًا للمعلومات المتوفرة لدينا في ذاكرتنا، وتتصف بالمعقولية، وسهولة التعبير اللفظي عنها.

الثاني: لا تتفق هذه الأسباب التي بينتها بهذه الطريقة مع المواقف السابقة لنا قبل قيامنا بالبحث عن الأسباب. ويحدث ذلك بسبب أن المواقف التي قد نتخذها قبل قيامنا بالتفكير، قد لا تكون واضحة لنا أو من السهل التعبير عنها وصياغتها بعبارات لفظية.

الثالث : بعد عملية التفكير قد نستنتج سلوكًا معينًا وفقا لأسبابنا قد لا يتسق معها، أي مع هذه الأسباب التي اخترناه من أجلها.

يحدث في ظل وجود هذه الشروط الثلاثة أننا نبحث عن الأسباب ونحددها، ونفترض أن مشاعرنا تتفق مع هذه الأسباب، ويتولد لدينا إحساس جديد يدفعنا للشعور بالتوافق مع هذه الأسباب التي قد توصلنا إليها.

لا تؤدي هذه الشروط الثلاثة السابقة وحدها (أي التي يعترف بها ويلسون) إلى عدم الشعور بالرضا مما تم اختياره، إذ تظهر المشكلة حين لا يدوم الموقف المتبدل (الموقف المتوافق مع السبب)، ونشعر بعدم الرضا عما

تم اختياره حين نعود لموقفنا الأصلي، فقد فضلنا مثلا اختيار الصور الهزلية بسبب سهولة توضيح الأسباب التي فضلناها من أجلها. وحين اختفى دافع تفضيلنا لها تبدل شعورنا بالتفضيل، وعاد تفضيلنا للصور الفنية، وشعرنا بعدم الرضا من اختيار صورة القطة الهزلية، لذا لاحظنا أن شعورنا بعدم الرضا كان بسبب قيد رابع قلل إحساسنا بالرضا.

الرابع: عودة ظهور الموقف الأصلي وتبديل الموقف المتبدل (المتغير)، يوجد عدد كبير من الأسئلة التي يمكن أن نوجهها لتلك الدراسات، ولئن كان من الصعب إجراء دراسات متخصصة في كل الأمور مرة واحدة، فإنه من الواضح أن هذه الدراسات السابقة تفيد في التحليلات الفلسفية لمعنى الحكمة، ومازال هناك موضوع متعلق بالدراسات التجريبية يساعدنا على تحقيق الهدف ولا نستطيع أن نتجاهله. ويتعلق هذا الموضوع بدرجة وضوح هذه الدراسات وفنيتها ومدى فائدتها، وأناقش في الفقرة التالية الآثار المترتبة على هذه الدراسات بالنسبة للقرارات التي تقع خارج نطاق الخبرة النفسية.

ثانيا: القرارات الفعلية الحقيقية:

أ) السؤال الآن: من الذي يهتم باللوحات وبمدى صحة تنبؤاتنا بدوام العلاقة بين شخصين التقيا لمدة قصيرة؟ أعتقد أن هناك سببا ما يدفع للاهتمام بمثل هذه الكشوف النفسية التي تفسر هذه الظواهر، وأقترح أن معرفة هذا السبب تكمن في دراسة الأمور التي تؤدي إلى عدم توافق الأسباب مع المواقف في ظروف الحياة العادية.

ولمعرفة صلة ذلك بالبحث النفسي نحتاج إلى دراسة حالتين:

- الرغبة في التمسك بالموقف الأول، إلا أنه من الصعب معرفته، أو ليس في مقدورنا.

- الأسباب الواضحة والمنطقية تجذبنا إلى اتجاه مختلف عن هذا الموقف الأول.

نستطيع القول حين نطبق هذه الشروط على بنية القرارات المهمة، إن تحليل دوافعك قد يؤدي إلى تبدل ضار بالسلوك، وذلك أولا: حين لا يكون ما تريده بالفعل أو ما يحقق سعادتك فعلا غير متاحٍ (وربما بسبب أن سلوكك قد تغير ولم تفهم هذا التغير أو لأنك لم تكن متسقًا مع ذاك على الإطلاق). وثانيا: حين تكون الدوافع المتصارعة مثل محبتك لشخص معين أو بعض الأمور الاجتماعية أو التقاليد أكثر إلماما، وسهلت التفسير أو تراها أسبابًا مقنعة من وجهة نظرك. هل يمكن أن تحدث مثل هذه الأمور في الحياة الواقعية؟ أعتقد أنها تحدث دائما، ويتمثل كل ما نحتاج إليه في شخص لديه مجموعة من الدوافع الملحة، لم يتعرف عليها بعد باعتبارها دوافعه وبعض الدوافع الخارجية المتعارضة التي يدركها على أنها خاصة به، أي يجهل دوافعه الحقيقية الداخلية ويعتبر بعض الدوافع الخارجية دوافعه.

تعتبر شخصية "ليزي بنيت" في رواية "جان أوستين" "رغبة وكبرياء" نموذجًا للشخصية التي لديها كل الأسباب التي تدفعها إلى كراهية السيد "داري"، الذي فشل في جذب مشاعرها نحوه، لا نعرف ما إذا كانت "ليزي" قد فكرت في الأسباب التي دفعتها إلى رفض اقتراحه بالزواج منها. ومع ذلك من المؤكد أنها قد راجعت الأسباب التي دفعتها للكراهية قبل لحظة تقدمه للزواج، وقد تمثلت هذه الأسباب التي دفعتها في كراهية أنه إنسان متعجرف، أهان والدتها وأهانها وباقي أفراد الأسرة، كان يحتقر مدينتها، وطرق معيشة

السكان، وكانت هذه الأسباب معروفة وواضحة (ناقشتها مرات ومرات مع أختها) ومنطقية بسبب اتساقها مع الأحداث الحياتية، فلقد كان الناس يتحدثون عن شخصيته المتعجرفة، أضف إلى ذلك أن "ليزي" لم تكن معتادة على التفكير في مشاعرها الحقيقية ولا تعرف شيئا عن العواطف أو تبحث عن الزواج، فقد كانت شابة قليلة الخبرة وتعتقد أنها لن تتزوج.

لعل من حسن حظ "ليزي" أنها كانت بطلة في رواية "جان أوستين" التي تنتهي بنهاية سعيدة في جميع الأحوال، ومع ذلك نستطيع تخيل نهاية أخرى تعيسة بسهولة، فإن لم يصر "دراسي" وقام بالتعبير عن حبه مرة ثانية ربما ظلت "ليزي" على موقفها ورفضت زواجها منه. وحين شعرت بحبها له واختفت الكراهية ربما ندمت على اختيارها وشعرت بخيبة أمل (والحقيقة أن شعورها بالندم بدأ يتسلل إليها قبل قيام "دراسي" بطلب الزواج منها للمرة الثانية)، ونستطيع القول إن عدم التوافق بين الدوافع الملحة والمواقف التي تنتج من دراسة الأسباب وتحليلها يمكن أن يؤدي إلى عواقب وخيمة.

تبدو أهمية هذا المثل الواقعي (ليس من الحياة الواقعية مباشرة) في أن المواقف التي اتخذتها "ليزي" وفقًا للأسباب (كراهيتها لدراسي) ليس نتاج تفكيرها، ولم يتم اتخاذها لمطابقة الأسباب الحقيقية، وإنما كانت هذه المواقف جزءًا من حالتها النفسية قبل قيامها بالتفكير، وربما قد لا تكون هي المواقف نفسها التي قد تتخذها إذا ما أطلقت العنان لنفسها، لقد أصيبت بدهشة للصور التي تحدث في الحالات الواقعية في الحياة، ولا تزل نظرية ويلسون طالما أن الموقف الذي يتم اتخاذه بالتفكير ليس أفضل المواقف التي يجب أن يتخذها الفرد.

ب) لماذا لا نمتنع عن التفكير؟ إذا كانت عملية التفكير تؤدي بنا إلى أسوأ الاختيارات، فلماذا لا ندع القيادة لمشاعرنا؟ أحيانا يوحي علماء النفس

بذلك، إلا أنه إذا توقفنا عن التفكير نتخلى عن الأمل تمامًا في قدرتنا على تقدير أو تحديد الدافع الذي يتوجب علينا إشباعه من بين دوافعنا المتضاربة، فحين يتعلق الأمر مثلاً بمحاولة التفضيل بين أنواع الحلوى وأنواع اللوحات، لا أجد مجالاً للخطأ في رغباتنا الأولية أو اختياراتنا، وليس هناك ضرر من إشباع هذه الرغبات المباشرة، فإن ظلت ملحة وغير مشبعة حين نهملها أو نسلك عكسها، فإن من الأفضل ألا نأخذ موقفًا جديدًا يختلف كثيرًا عن هذه الرغبات الأولية، لذلك يجب حين نقوم باختيارات استهلاكية بسيطة ألا نفكر بعمق في عملية الاختيار.

قد لا يمكن تطبيق ذلك على كل الحالات، ونرغب أحيانا في تغيير مواقفنا الأولية على الرغم من أنها تظل ملحة وغير مشبعة حين نتجاهلها، ويحدث أحيانا أن ننحرف أخلاقيًا إذا ما تصرفنا وفق موقفنا المبدئي، ويحدث أحيانا أخرى أننا نرغب في تغيير موقفنا المبدئي أو إعادة توجيهه من أجل تحقيق صالحنا. كذلك، كما لاحظنا في حالة "ليزي" أن الأسباب المعروفة، والقابلة للإفصاح عنها لغويا، ومنطقية تماما، تتسق دائما مع الدوافع الحقيقية، وإن كان هناك بعض دوافع أخرى قد تتعارض معها، فإن لم نتأمل أسبابنا، لن تتاح لنا فرصة التفكير أو معرفة أي الدوافع مناسبة لنا ولصالحنا، وأيها يتحتم علينا تبديلها. قد يكون من السذاجة أن نتصور أننا قد نتخلص من الخلق السيئ أو الموقف غير الأخلاقي بالتفكير فقط في الأسباب، ولكن إذا لم نتعرف على دوافعنا لاختيار طريق آخر، ولم نفكر في الأسباب التي لدينا لتأييد هذه الدوافع أو رفضها، فإننا في وضع لا نستطيع فيه أن نقرر ما نحتاج لتغييره، ونفكر فقط في الطرق الخلاقة لتفعيل هذا التغير.

تُعد عملية تقييم مواقفنا، ومعرفة ما يجب أن نفعلـه تجـاه المواقـف المفيدة أو الضارة لنا من الأمور المهمة، ولا نستطيع القيام بذلك دون عملية التفكير، كذلك لا يمكننا القيام بذلك وفق عملية التفكيـر التـي قـدمتها لنـا الدراسات النفسية أي أن نقوم بعملية تحليل منفردة ومستقلة للأسباب القائمـة لحظة اختيارنا، ولعل ذلك أهم ما نتعلمه مـن الدراسـات النفـسية، أي لا تساعدنا عملية التفكير في لحظة الاختيار على معرفـة مواقفنـا أو إعـادة توجيهها لأنها لا تقدم لنا الصورة الكاملة، ويتجه هذا النمط من التفكير إلـى أن يؤدي إلى نتيجة أو اثنتين، فقد يكشف لنا فقط عـن المواقـف المتاحـة والمنطقية والواضحة باعتبارها أسبابًا يمكن التعبير عنها، وفي هذه الحالة لن نستطيع معرفة أي المواقف المتعارضة قد تكون أفضل أو سـيئة وتحتـاج لإعادة توجيه أو قد تؤدي إلى خلق مواقف تتطـابق مـع هـذه الأسـباب المصطنعة التي تتجاهل المواقف الحقيقية في جميع الأحوال.

٤ـ الحكمة والمعرفة النفسية:

قد يُعد اكتشاف علماء النفس أن المعرفة تقلل من الآثار المترتبة على تحليل الأسباب، من الأمور المبشرة بالأمل. فإذا عدنا إلى دراسة العلاقـات الرومانسية مثلا، وحالة الذين دامت علاقاتهم، نلاحظ أنهم لم يتأثروا كثيـرًا حين حللوا أسباب محبتهم لبعضهم بعضًا، كذلك نلاحظ أن من يعرفون الكثير عن النواب الذين يختارونهم لا يميلون كثيرًا لتغيير مواقفهم الأصـلية بعـد عملية الانتخاب وتحليل أسباب اختيارهم لهؤلاء النواب.

باختصار، لا يميل الخبراء في موضوع معين إلى ممارسـة عمليـة تبديل المعلومات المتعلقة بالموضوع، ويكمن تفسير هذه الظاهرة في أن من

لديهم قدر كبير من المعرفة، يتوفر لـديهم تـصور مقتـرح لتقيـيم نـوع الموضوعات الدالة، لذا يقول كل من "ويلسون" و"هالبرتشتاد":

"كلما زادت معرفة الناس بالموضوع، زادت قـدرتهم علـى تنظـيم معرفتهم وتقديم تقييم حقيقي وثابت، وحين يفكـرون فـي الأسـباب فـإنهم يركزون على الأسباب التي تتوافق مع هذا التقييم(١).

فقد يعرف الشخص مثلا قدرًا كبيرًا من المعلومات المتعلقة بالفن، ومن ثم تسهل عملية معرفته للأسباب التي قد تدفعه لاختيار ما يتسق مع الرغبات الأولية لديه، ويستطيع الخبير بأمور الفن أن يعلل أسباب حكمه على الصور الانطباعية أو لوحات "مونيه" بأنها جيدة، وحكمه على صورة القطة بأنها لا قيمة لها، وربما يكون الشخص من الذين يفضلون الفن الانطباعي لـشعوره بقوة حضوره في الماضي. ومن ثم يسهل عليه تقديم الأسباب بسبب الفتـرة الطويلة التي قضاها في تفضيل هذا الفن.

إذا وضعنا في اعتبارنا أهمية هذه المعلومات باعتبارها عاملا يقلل من حدة التوتر، فإن السؤال الذي قد طرحناه من قبل، حول الذي يجب أن يفعله الشخص الحكيم للنجاح في عملية الاختيار، من الممكن الإجابة عنه، إذ يجب أن يزيد من قدر معرفته بالموضوع، وتجنب التفكير الذي يـشوه الـصورة الحقيقية لمواقفك وتبريراتك ولما كانت الذات ومواقفها ومبرراتها من الأمور المهمة بالنسبة لاتخاذ القرارات حول الموضوعات في حياتنا اليومية، فـإن الشخص الحكيم في حاجة ضرورية لمعرفة ذاته. وأعرض فيما يلي لـبعض التساؤلات التي قد تثيرها هذه الإجابة:

أ) لماذا لا يتوقف الأمر عند حد معرفة الذات؟ قد يعتقد البعض أن الأمـر يتعلق فقط بمعرفة الذات بصورة مسبقة ومن ثم لن تغير عمليـة تحليـل

---

(١) Halber Stadt and Wilson 2008. p. 559.

الأسباب التي يتم الاختيار من أجلها من الموقف بسبب وجود أسباب مؤقتة، بمعنى آخر، قد يعترض فرد على الربط في إجابتي المختصرة، بأن تحقق المعرفة بالذات أو اكتسابها يقضي على الحاجة إلى التفكير المشوش أو المشوه.

قد تعتبر هذه نصيحة جيدة في عملية اختيار الصور، فإن كنت على دراية كافية بالفن لن يؤدي تحليل أسباب الاختيار إلى اتباع موقف زائف واختيار صور القطط الهزلية، ومع ذلك لا تفيد هذه النصيحة في عملية معرفة الذات، إذ تتصف الأشياء التي نحتاجها لمعرفة ذواتنا بأنها متغيرة ويصعب اكتشافها، فحين يتعلق الأمر بمعرفة الأشياء المتعلقة بذاتك خاصة تلك الأشياء التي تبتعد تمامًا عن مجال الصور واختيار أنواع المربة التي تفضلها، ليس من السهل أن تصبح خبيرًا ويتوقف الأمر عند هذا الحد، وتبين الدراسات النفسية أن النمط الخاطئ من التفكير يمكن أن يُقلل من أهمية معرفة النفس، والغاية من هذه المعرفة أن تعطي لك انطباعًا زائفًا عن حقيقة موقفك، لذلك لا تستطيع أن تصبح خبيرًا ثم تبدأ في عملية تحليل أسباب اختيارك بالطريقة العادية، وإنما تحتاج دائمًا أن تصبح على دراية أكثر بموضوع اختيارنا وتجنب التفكير الخاطئ والمشوه.

ب) هل يمكن الحصول على المعرفة بالذات؟ قد يرى البعض أن إجابتي المختصرة لا تسير في الاتجاه الصحيح، بسبب الشك في إمكانية معرفة ذواتنا، وحين يتعلق الأمر بأنفسنا أو يكون موضوع اختيارنا، فإنه من الصعب أن نكون خبراء تجاه مشاعرنا وانفعالاتنا ورغباتنا، وتوجد أدلة عديدة تثبت أن عملية الاستبطان لا تكشف عن دوافعنا الحقيقية، ويعرف معظمنا سهولة الخداع بالنسبة لدوافعنا، وإذا فرضنا قدرتنا على الاستبطان، ولم تكن مواقفنا الأولية قائمة، فإننا نختلق الأسباب على أساس المعلومات المتوفرة لدينا إن لم تحدث عملية الاستبطان

بسرعة، وتُعد دراستنا لآثار تحليل الأسباب ليست إلا محاولة لاستبطان أسبابنا في لحظة حدوث المشكلة.

السؤال الآن كيف نصبح أكثر معرفة بمواقفنا بطريقة مفيدة؟ قد تتطلب عملية سرد الطريقة وقتاً طويلاً، ونكتفي ببعض الملاحظات القليلة التي تضعنا في الاتجاه الصحيح، نستطيع ان نزيد من معرفتنا بأنفسنا بصورة غير مؤذية إذا تجنبنا الاعتماد على عملية الاستبطان وحدها أو الحصول عليها في لحظة اتخاذ القرار، يجب أن يكون لدى الحكيم آليات أخرى بجانب الاستبطان لمعرفة ذاته، وأن تكون لديه القدرة على بناء خلفية ثقافية تتسق مع اختياراته.

توجد آليتان على الأقل لاكتساب المعرفة بالذات إلى جانب عملية الاستبطان، الأولى: معرفة أنفسنا من خلال مراقبة سلوكنا وطرق استجاباتنا في الخبرة، ونستطيع اكتساب القدرة على مراقبة سلوكنا كما يراقب الآخرون هذا السلوك لاكتشاف حياتنا العقلية الباطنة، أي نستطيع اكتساب القدرة على الاستدلال على حالاتنا العقلية عن طريق مراقبة السلوك (ولقد فضل ويلسون هذه الآلية)[1].

الطريقة الثانية: معرفة أنفسنا عن طريق الآخرين، فإن كان من الصعب معرفة دوافعنا، فإنه من الممكن الاستعانة بمعرفة وجهة نظر فرد آخر عن سلوكنا. وقد تُعد عملية الاستعانة بآراء الأشخاص المقربين من الشخص، الطريقة الوحيدة لفهم معالم شخصيته. حقيقة قد توجد بعض المشكلات بالنسبة لعملية معرفة ذواتنا عن طريق الآخرين، وقد يكون لأصدقائنا وأقاربنا أجنداتهم الخاصة وليسوا حياديين في آرائهم أو موضوعيين، إلا أن هذه المشكلات من الممكن التغلب عليها وتحقيق الاستفادة

---

(١) Wilson 2002. Wilson and Dunn 2004.

الكاملة منها في معرفة ذواتنا، فإن كانت لدينا مجموعة من الآراء المختلفة عن ذواتنا، نستطيع المقارنة بينها والحصول على معرفة قريبة من الحقيقة إلى حد ما. وحين يتعلق الأمر بمعرفة أسباب اختياراتنا فإن الآخرين يكون لديهم نفس القيود الفكرية التي لدينا. حين يبحثون عن أسباب اختيارنا مضافًا إليها عدم معرفتهم بدوافعنا الحقيقية أو ببعض الدوافع التي تدفعنا لإخفاء بعض الدوافع الأخرى التي لدينا، وقد تظهر في قصة "رغبة وكبرياء" إحدى صديقات "ليزي" وتخبرها بأنها مولعة "بدراسي" وذلك بسبب احتقارها له، ولذلك، يمكن القول إن الشخص الممتع بالوعي الذاتي باعتباره أحد مكونات الحكمة، يستطيع اكتساب المهارات والعادات التي تؤدي إلى معرفة أوسع بالذات.

جـ) كيف نتجنب التفكير الخاطئ؟ بالإضافة لمعرفتنا بذواتنا يجب أن نتجنب التفكير في الوقت غير المناسب والتفكير بطريقة خاطئة، يمثل هذا الأمر الجانب الثاني من جانبي الحكمة اللذين أشرت لهما في الفقرة الأولى، وعلى الرغم من عدم وجود قواعد محددة لذلك الأمر أو إجراءات معينة نقوم بها، فإنه من الممكن وضع بعض الأمور العامة التي يمكن الاسترشاد بها:

أولا: يجب ألا نتوقف طويلا أو نتأمل الأشياء الطيبة والممتعة لنا خاصة إذا كانت معقدة التركيب ويصعب التعبير اللغوي عنها، وإلا تسبب لنا مشكلات، حيث تُعد مسألة تحليل الأسباب التي دفعتك للدخول في صداقة طويلة في الوقت الذي لا يوجد فيه موقف يتطلب مراجعة هذه الصداقة، مسألة في غاية الضرر والسوء، كذلك حين تحاول التعرف على الذات وسط خبرة طيبة تتمتع بها، وسبق أن قررت أنها خبرة

مفيدة لك، فإن محاولة معرفة الذات في هذه اللحظة بأي وسيلة من الوسائل، تُعد أمرًا في منتهى السوء، ويؤدي إلى المتعة والخروج منها.

ثانيا: إذا كانت معرفة الذات مسألة مراوغة ويصعب تحديدها فإن اللحظة التي نحاول فيها اتخاذ القرار ربما لا تكون اللحظة المناسبة للقيام بعملية التفكير، إذا كان من الضروري اتخاذ موقف معقد ويصعب التعبير عنه، فإن الجلوس ومحاولة التأمل لمراجعته لن يفيد كثيرًا، وإنما من الأرجح أن نسمح لأنفسنا بممارسة حياتنا دون تفكير، ثم نحاول بعد فترة زمنية التيقن من صحة مشاعرنا، برؤية ردود أفعالنا على الخبرة، ولن نستطيع القيام بهذه العملية إذا انعزلنا واعتمدنا على فكرنا الخالص.

ثالثًا: لا يجب أن نتأمل أسباب اختيارنا بصورة مستمرة، وإلا وقعنا في الاستغراق الذاتي على حياتنا، وفقدنا قيمة الاشتباك الفعلي معها.

تحتاج الشخصية الحكيمة إلى معرفة كاملة بما تحبه من الأمور حتى تصبح أكثر خبرة بها حين تقوم بالاختيارات، ولا بد من تحليل الأسباب في لحظة الاختيار وتحديد أسباب لا تتطابق مع ما ترغبه بالفعل، كذلك تحتاج إلى اكتساب القدرة على تبديل عملية الانتباه أو التفكير النقدي إلى نظرة غير نقدية والقدرة على السلوك التلقائي دون تفكير، ولذا يجب أن تضم الحكمة معرفة بمتى يجب أن نفكر ومتى نتوقف عن التفكير، واكتساب القدرة على تبديل انتباهنا من الاهتمام بتحليل الأسباب إلى الاستجابة بطريقة آلية دون تفكير، وأخيرًا يجب أن تضم مجموعة من العادات الراسخة، تزيد من خلفية المعرفة بالذات، وتحدد الاختيارات التي يمكن القيام بها دون حاجة للتفكير.

٥ـ خاتمة:

إذا أردنا أن نحيا حياة خالية من الندم علينا أن نختار الأهداف المناسبة لنا، وليس بالضرورة أننا ندرك ما يناسبنا بالجلوس والتفكير، كذلك قد لا تتسق أفعالنا ومشاعرنا بصورة آلية مع الأشياء التي نعتقد في أهميتها لحياتنا، لذا تمثل الحكمة وسيلة للإبحار بين التفكير والخبرة، والموازنة والتقدير للأشياء التي تهبنا السعادة وتجعل لحياتنا قيمة.

تساعد الظاهرة النفسية لعملية تبديل المواقف التي تحدث بسبب تحليل الأسباب على تكوين مفهوم فلسفي للحكمة، يؤكد على أهمية الفكر والوعي الذاتي، وساهمت الأبحاث النفسية على تقديم الدليل على ضآلة أثر التفكير باعتباره وسيلة لاكتساب الحكمة، وأدى بنا التفكير الفلسفي في الحياة التي نستطيع مراجعة هدفها إلى تعديل عملية التفكير في القيم وتصورنا للحياة الكريمة باعتبارها مكونًا أساسيًا للحكمة بدلا من رفض هذه العملية، لذلك يبدو أن التفكير الفلسفي في الحكم يتطلب تحقيق التوازن بين المناهج الفلسفية التقليدية وجهود العلوم التخصصية.

ببليوجرافيا

Adams, R. M. (1999). *Finite and Infinite Goods* (Oxford: OUP).

Adams, R. M. (2006). 'Love and the Problem of Evil', *Philosophia* 34: 243–51.

Adams, R. J., Courage, M. L., and Mercer, M. E. (1994). 'Systematic Measurement of Human Neonatal Color Vision', *Vision Research* 34: 1691–701.

Adolphs, R., Gosselin, F., Buchanan, T. W., Tranel, D., Schyns, P., and Damasio, A. R. (2005). 'A Mechanism for Impaired Fear Recognition after Amygdala Damage', *Nature* 433: 68–72.

Alston, W. (1965). 'Expressing', in M. Black (ed.) *Philosophy in America* (Ithaca, NY: Cornell University Press), pp. 15–34.

Amaral, D. G., Behniea, H., and Kelly, J. L. (2003). 'Topographic Organization of Projections from the Amygdala to the Visual Cortex in the Macaque Monkey', *Neuroscience* 118: 1099–120.

American Psychiatric Association. (2000). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4th edn (DSM-IV), Text Revision (Washington, DC: American Psychiatric Association).

Amundson, R. (1992). 'Disability, Handicap and the Environment', *Journal of Social Philosophy* 23(1): 105–19.

Andrews, F. M. and Withey, S. B. (1976). *Social Indicators of Wellbeing: American Perceptions of Life Quality* (New York: Plenum).

Angner, E. (2006). 'Economists as Experts: Overconfidence in Theory and Practice', *Journal of Economic Methodology* 13: 1–24.

Angner, E. (2009). 'Subjective Measures of Well-Being: Philosophical Perspectives', in H. Kincaid and D. Ross (eds) *The Oxford Handbook of Philosophy of Economics* (Oxford: Oxford University Press), pp. 560–79.

Angner, E., Ray, M. N., Saag, K. G., and Allison, J. J. (in press) 'Health and Happiness Among Older Adults: A Community-Based Study', *Journal of Health Psychology*.

Anscombe, G. E. M. (2000). *Intention* (Cambridge, MA: Harvard University Press). Originally published in 1957.

Appiah, A. (2008). *Experiments in Ethics* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Aquinas, T. (1975). *Summa contra Gentiles*, trans. A. C. Pegis et al. (Notre Dame: Indiana University of Notre Dame Press). Written in the thirteenth century.

Argyle, M. (1999). 'Causes and Correlates of Happiness', in D. Kahneman, E. Diener, and N. Schwarz (eds) *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology* (New York: Russell Sage), pp. 354–73.

Aristotle (1999). *The Nicomachean Ethics*, trans. T. Irwin (Indianapolis: Hackett). Written in fourth century BC.

Arman, M. and Rehnsfeldt, A. (2003). 'The Hidden Suffering among Breast Cancer Patients: A Qualitative Metasynthesis', *Qualitative Health Research* 13(4): 510–27.

Armstrong, T. S. (2003). 'Symptoms Experience: A Concept Analysis', *Oncology Nursing Forum* 30(4): 601–06.

Arneson, J. (1999). 'Human Flourishing Versus Desire Satisfaction', *Social Philosophy and Policy* 16(1): 113–42.

Arras, J. D. (1997). 'Nice Story, But So What? Narrative and Justification in Ethics', in H. L. Nelson (ed.) *Stories and Their Limits* (New York: Routledge), pp. 65–90.

Austen, J. (2003a). *Pride and Prejudice* (London: Penguin Classics). Originally published in 1813.

Austen, J. (2003b). *Emma* (London: Penguin Classics). Originally published in 1815.

Austin, J. L. (1946). 'Other Minds', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, 20, *Logic and Reality*, pp. 148–87.

Avis, M. (2003). 'Do We Need Methodological Theory to do Qualitative Research?' *Qualitative Health Research* 13(7): 995–1004.

Baggini, J. (2004). *What's it All About? Philosophy and the Meaning of Life* (London: Granta Books).

Baier, K. (1980). 'The Meaning of Life', in S. Sanders and D. Cheney (eds) *The Meaning of Life*, Chapter 4 (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).

Balatsky, G. and Diener, E. (1993). 'Subjective Wellbeing among Russian Students', *Social Indicators Research* 28: 225–43.

Bargdill, R. (2000). 'The Study of Life Boredom', *Journal of Phenomenological Psychology* 31: 188–219.

Bar-On, D. (2004). *Speaking My Mind: Expression and Self-Knowledge* (Oxford, New York: Oxford University Press).

Bartholomew, J. B. (1999). 'The Effect of Resistance Exercise on Manipulated Pre-Exercise Mood States for Male Exercisers', *Journal of Sport and Exercise Psychology* 21: 39–51.

Baumeister, R. F. (1991). *Meanings of Life* (New York: Guilford Press).

Baylis, N. (2005). *Learning from Wonderful Lives* (Cambridge: Wellbeing Books).

Becker, E. (1973). *The Denial of Death* (New York: The Free Press).

Behrmann, M., Thomas, C., and Humphreys, K. (2006). 'Seeing it Differently: Visual Processing in Autism', *TRENDS in Cognitive Sciences* 10: 258–64.

Belliotti, R. (2005). *What is the Meaning of Human Life?* (Amsterdam: Rodopi).

Belshaw, C. (2005). *10 Good Questions about Life and Death*, Chapter 6 (Malden: Blackwell).

Benatar, D. (ed.) (2004). *Life, Death, and Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions* (New York: Rowman & Littlefield).

Benner, P. (1990). 'The Moral Dimension of Caring', in J. S. Stevenson and T. Tripp-Reimer (eds) *Knowledge about Care and Caring* (Kansas City: American Academy of Nursing).

Biddle, S. J. H., Fox, K. R., and Boutcher, S. H. (2000). *Physical Activity and Psychological Wellbeing* (London: Routledge).

Blackburn, S. (1986). *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language* (Oxford: Clarendon Press).

Blackburn, S. (1998). *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning* (Oxford: Clarendon Press).

Blackburn, S. (2006). *Plato's Republic: A Biography* (London: Atlantic Books).

Blackorby, C. and Donaldson, D. (1990). 'The Case against the Use of the Sum of Compensating Variations in Cost-Benefit Analysis', *Canadian Journal of Economics* 23: 471–94.

Blumenthal, J. A., Babyak, M. A., Doraiswamy, P. M., Watkins, L., Hoffman, B. M., O'Connell, C., Johnson, J. J., Patidat, S. M., Waugh, R., and Hinderliter, A. (2007). 'Exercise and Pharmacotherapy in the Treatment of Major Depressive Disorder', *Psychosomatic Medicine* 69(7): 587–96.

Bodin, T. and Martinsen, E. W. (2004). 'Mood and Self-Efficacy during Acute Exercise in Clinical Depression: A Randomised Controlled Study', *Journal of Sport and Exercise Psychology* 26: 623–33.

Boorse, C. (1975). 'On the Distinction between Disease and Illness', *Philosophy of Public Affairs* 5: 49–68.

Boorse, C. (1997). 'A Rebuttal on Health', in J. Humber, R. Almeder (eds) *What is Disease?* (New Jersey: Humana Press), pp. 3–134.

Borges, J. L. (1962). 'The Immortal', *Labyrinths* (New York: New Directions), pp. 105–18.

Bowden, P. (1996). *Caring: Gender-Sensitive Ethics* (London: Routledge).

Bratman, M. (2006). 'A Thoughtful and Reasonable Stability', in H. Frankfurt (ed.) *Taking Ourselves Seriously and Getting it Right* (Stanford: Stanford University Press), pp. 77–90.

Bratman, M. (2007). *Structures of Agency: Essays* (New York: Oxford University Press).

Brickman, P., Coates, D., and Janoff-Bulman, R. (1978). 'Lottery Winners and Accident Victims: Is Happiness Relative?' *Journal of Personality and Social Psychology* 36: 917–27.

Brink, D. O. (2003). 'Prudence and Authenticity: Intrapersonal Conflicts of Value', *Philosophical Review* 112: 215–45.

Brogaard, B. and Smith, B. (2005). 'On Luck, Responsibility and the Meaning of Life', *Philosophical Papers* 34: 443–58.

Brueckner, A. and Fischer, J. M. (1986). 'Why is Death Bad?' *Philosophical Studies* 50: 213–21.

Bruner, J. S. (1990). *Acts of Meaning* (Cambridge: Harvard University Press).

Bury, M. (1982). 'Chronic Illness as Biographical Disruption', *Sociology of Health and Illness* 4(2): 125–240.

Callaghan, P. (2004). 'Exercise: A Neglected Intervention in Mental Health Care?' *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing* 11: 476–83.

Cantril, H. (1965). *The Pattern of Human Concerns* (New Brunswick: Rutgers University Press).

Carel, H. (2007). 'A Phenomenology of Tragedy: Illness and Body Betrayal, in *The Fly*.' *SCAN* 4: 2. Available at: http://scan.net.au/scan/journal/display.php?journal_id=95. Accessed October 2008.

Carel, H. (2008). *Illness* (Stockfield: Acumen).

Cassell, E. (2004). *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, 2nd edn (New York: Oxford University Press).

Chappell, T. (2007). 'Infinity goes Up on Trial: Is Heaven Boring?', *The European Journal of Philosophy*. DOI: 10.1111/j.1468-0378.2007.00281.x.

Chapple, A. and Ziebland, S. (2002). 'Prostate Cancer: Embodied Experience and Perceptions of Masculinity', *Sociology of Health and Illness* 24(6): 820–41.

Charmaz, K. (1983). 'Loss of Self: A Fundamental Form of Suffering in the Chronically Ill', *Sociology of Health and Illness* 5(2): 168–95.

Chesterton, G. K. (1909). *Orthodoxy* (New York: John Lane).

Chrétien de, T. (1987). *Yvain, the Knight of the Lion*, trans. B. Raffel (New Haven, CT: Yale University Press). Written in the twelfth century.

Chuang, H. T., Devins, G. M., Hunsley, J., and Gill, M. J. (1989). 'Psychosocial Distress and Wellbeing among Gay and Bisexual Men with Human Immunodeficiency Virus Infection', *American Journal of Psychiatry* 146(7): 876–80.

Chwalisz, K., Diener, E., and Gallagher, D. (1988). 'Autonomic Arousal Feedback and Emotional Experience: Evidence from the Spinal Cord Injured', *Journal of Personality and Social Psychology* 54(5): 820–28.

Claxton, K. and Culyer, A. J. (2006). 'Wickedness or Folly? The Ethics of NICE's Decisions', *Journal of Medical Ethics* 32: 375.

Claxton, K. and Culyer, A. J. (2008). 'Not a NICE Fallacy: A Reply to Dr Quigley', *Journal of Medical Ethics* 34: 598–601.

Cobb, C., Halstead, T., and Rowe, J. (1995). 'If the GDP is up, Why Is America Down? Why We Need New Measures of Progress, Why Do Not Have Them, and How They Would Change the Social and Political Landscape', *The Atlantic Monthly* October: 59–78.

Cohen, L. B. and Cashon, C. H. (2003). 'Infant Perception and Cognition', in R. M. Lerner, M. A. Easterbrooks, J. Mistry, and I. B. Weiner (eds) *Handbook of Psychology, Volume 6, Developmental Psychology* (New York: John Wiley and Sons), pp. 65–90.

Comte, A. (1907). *Discours sur L'ensemble du Positivisme* (Paris: Société Positiviste Internationale).

Conrad, J. (2003). *Under Western Eyes* (Oxford: OUP World's Classics). Originally published in 1911.

Conrad, J. (2008). *Lord Jim* (Oxford: OUP World's Classics). Originally published in 1900.

Cooper, R. (2002). 'Disease', *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 33: 263–82.

Cornwell, J. (1984). *Hard Earned Lives: Accounts of Health and Illness from East London* (London: Tavistock).

Cottingham, J. (1996). 'Partiality and the Virtues', in R. Crisp (ed.) *How should One Live? Essays on the Philosophy of Virtue* (Oxford: Oxford University Press), pp. 57–76.

Cottingham, J. (1998). *Philosophy and the Good Life: Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).

Cottingham, J. (2003). *On the Meaning of Life* (London: Routledge).

Cottingham, J. (2005). *The Spiritual Dimension* (Cambridge: Cambridge University Press).

Cottingham, J. (2008a). 'The Self, The Good Life and the Transcendent', in N. Athanassoulis and S. Vice (eds) *The Moral Life: Essays in Honour of John Cottingham* (London: Palgrave), pp. 228–71.

Cottingham, J. (2008b). 'The Good Life and the "Radical Contingency of the Ethical"', in D. Callcut (ed.) *Reading Bernard Williams* (London: Routledge).

Cowley, M. (ed.) (1958). *Writers at Work*, 1st series (New York: Penguin Books).

Crane, T. (1998). 'Intentionality as the Mark of the Mental', in A. O'Hear (ed.) *Current Issues in Philosophy of Mind* (Cambridge, New York: Cambridge University Press), pp. 229–51.

Crane, T. (2006). 'Is There a Perceptual Relation?' in T. S. Gendler and J. Hawthorne (eds) *Perceptual Experience* (Oxford, New York: Oxford University Press), pp. 122–46.

Crosby, F. J. (1987). *Spouse, Parent, Worker: On Gender and Multiple Roles* (New Haven, CT: Yale University Press).

Csikszentmihalyi, M. (1992). *Flow: The Psychology of Happiness* (London: Rider).

Csikszentmihalyi, M. and Wong, M. (1991). 'The Situational and Personal Correlates of Happiness: A Cross-National Comparison', in F. Strack, M. Argyle, and N. Schwarz (eds) *Subjective Wellbeing: An Interdisciplinary Perspective* (Oxford: Pergamon Press).

Dakin, S. and Frith, U. (2005). 'Vagaries of Visual Perception in Autism', *Neuron* 48: 497–507.

Darwall, S. (1983). *Impartial Reason* (Ithaca: Cornell University Press).

Darwin, C. (1872). *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (London: J. Murray).

De Haes, J. C. and van Knippenberg, F. (1985). 'The Quality of Life of Cancer Patients: A Review of the Literature', *Social Science and Medicine* 20(8): 809–17.

Denison, E. F. (1971). 'Welfare Measurement and the GNP', *Survey of Current Business* 51: 13–39.

Dennett, D. (1984). *Elbow Room* (Cambridge, MA: MIT Press).

Dewey, J. (1960). *Theory of the Moral Life* (New York: Holt, Rinehart and Winston).

Di Tella, R. and MacCulloch, R. (2006). 'Some Uses of Happiness Data in Economics', *Journal of Economic Perspectives* 20(1): 25–46.

Diener, E. (2000). 'Subjective Well-Being: The Science of Happiness and a Proposal for a National Index', *American Psychologist* 55: 34–43.

Diener, E. (2006). 'Guidelines for National Indicators of Subjective Well-Being and Ill-Being', *Applied Research in Quality of Life* 1: 151–57.

Diener, E. and Biswas-Diener, R. (2002). 'Will Money Increase Subjective Well-Being? A Literature Review and Guide to Needed Research', *Social Indicators Research* 57: 119–69.

Diener, E. and Diener, M. (1995). 'Cross-Cultural Correlates of Life Satisfaction and Self-Esteem', *Journal of Personality and Social Psychology* 68: 653–864.

Diener, E. and Seligman, M. E .P. (2002). 'Very Happy People', *Psychological Science* 13: 81–4.

Diener, E. and Seligman, M. E. P. (2004). 'Beyond Money: Toward an Economy of Wellbeing', *Psychological Science in the Public Interest* 5: 1–31.

Diener, E. and Suh, E. (1997). 'Measuring Quality of Life: Economic, Social, and Subjective Indicators', *Social Indicators Research* 40: 189–216.

Diener, E. and Suh, E. M. (1999). 'National Differences in Subjective Well-Being', in D. Kahneman, E. Diener, and N. Schwarz (eds) *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology* (New York: Russell Sage), pp. 434–50.

Diener, E. and Tov, W. (2007). 'Culture and Subjective Well-Being', in S. Kitayama and D. Cohen (eds) *Handbook of Cultural Psychology* (New York: Guilford Press), pp. 691–713.

Diener, E., Emmons, R. A., Larsen, R. J., and Griffin, S. (1985). 'The Satisfaction with Life Scale', *Journal of Personality Assessment* 49: 71–75.

Diener, E., Kesebir, P., and Lucas, R. (2008). 'Benefits of Accounts of Well-Being – For Societies and for Psychological Science', *Applied Psychology* 57: 37–53.
Diener, E., Scollon, C. K., Oishi, S., Dzokoto, V., and Suh, E. M. (2000). 'Positivity and the Construction of Life Satisfaction: Global Happiness is not the Sum of its Parts', *Journal of Happiness Studies* 1: 159–76.
Diener, E., Suh, E., Smith, H., and Shao, L. (1995). 'National Differences in Reported Well-Being: Why Do they Occur?' *Social Indicators Research* 34: 7–32.
Diener, E., Suh, E. M., Lucas, R. E., and Smith, H. L. (1999). 'Subjective Well-being: Three Decades of Progress', *Psychological Bulletin* 125: 276–302.
Dishman, R. K., Gregory, H., and Washburn, R. (2004). *Physical Activity Epidemiology* (Champaign, IL: Human Kinetics).
Dolan, P. (1997). 'Modelling Valuations for EuroQoL Health States', *Medical Care* 35(11): 1095–108.
Doris, J. M., and MPRG (eds) (forthcoming). *The Oxford Handbook of Moral Psychology* (Oxford: Oxford University Press).
Duncan, E. and Grazzani-Gavazzi, I. (2004). 'Positive Emotional Experiences in Scottish and Italian Young Adults: A Diary Study', *Journal of Happiness Studies* 5: 359–84.
Duncan, E., Grazzani-Gavazzi, I., and Sheffield, D. (2006). 'Positive Emotional Experience in Scottish and Italian Young Adults: Summary Findings, Scientific Issues and the Way Forward', in A. D. Fave (ed.) *Dimensions of Wellbeing, Research and Intervention* (Franco Angeli: Milano).
Dupuit, J. (1969). 'On the Measurement of Public Works', in K. Arrow and T. Scitovsky (eds) *Readings in Welfare Economics* (Homewood: Richard D. Irwin), pp. 255–83. Originally published in 1844.
Dworkin, R. (1990). 'Foundations of Liberal Equality', in G. B. Peterson (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 11 (Salt Lake City: University of Utah Press), pp. 1–119.
Dworkin, R. (1993). *Life's Dominion* (London: Harper Collins).
Dworkin, R. (2001). 'What is Sacred?' in J. Harris (ed.) *Bioethics* (Oxford: Oxford University Press), pp. 157–204.
Easterlin, R. E. (1974). 'Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence', in P. A. David and M. W. Reder (eds) *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz* (New York: Academic Press), pp. 89–125.
Easton, M. (2006). 'The Politics of Happiness', *BBC News*, 22 May. Available at: http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/happiness_formula/4809828.stm. Accessed October 2008.
Edwards, P. (1980). 'Meaning and Value in Life', in S. Sanders and D. Cheney (eds) *The Meaning of Life* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
Egeland, J. A. and Hostetter, A. M. (1983). 'Amish Study: I. Affective Disorders among the Amish, 1976–1980', *American Journal of Psychiatry* 140: 56–61.
Ekman, P. (1979). 'About Brows: Emotional and Conversational Signals', in M. von Cranach, K. Foppa, W. Lepenies, and D. Ploog (eds) *Human Ethology* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 169–248.
Ekman, P. (1992). 'An Argument for Basic Emotions', *Cognition and Emotion* 6: 169–200.
Ekman, P. (1999). 'Basic Emotions', in T. Dalgleish and M. Power (eds) *Handbook of Cognition and Emotion* (Chichester: John Wiley and Sons) pp. 45–60.

Ekman, P. and Friesen, W. V. (1986). 'A New Pan-Cultural Facial Expression of Emotion', *Motivation and Emotion* 10: 159–68.

Ekman, P., Sorenson, E. R., and Friesen, W. V. (1969). 'Pan-Cultural Elements in Facial Displays of Emotions', *Science* 164: 86–88.

Eliot, T. S. (1959). *Little Gidding* (London: Faber). Originally published in 1942.

Ellis, A. and Dryden, W. (1997). *The Practice of Rational Emotive Behavioural Therapy* (New York: Springer).

Emmons, R. A. and McCullogh, M. E. (2003). 'Counting Blessings Versus Burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Wellbeing in Daily Life', *Journal of Personality and Social Psychology* 84: 377–89.

Epictetus (1983). *Handbook of Epictetus*, trans. N. While (Indianapolis: Hackett Publishing). Written in the first century BC.

Epicurus (2008). 'Letter to Menoeceus', Trans. C. Bailey, in S. M. Cahn and C. Vitrano (eds) *Happiness* (New York: Oxford University Press). Written in the third century BC.

Etnier, J., Salazar, W., Landers, D. M., Petruzello, S. J., Myungwoo, H., and Nowell, P. (1997). 'The Influence of Physical Fitness and Exercise upon Cognitive Functioning: A Meta-Analysis', *Journal of Sport and Exercise Psychology* 19: 249–77.

Feldman, F. (2004). *Pleasure and the Good Life* (Oxford: OUP).

Finlay, S. (forthcoming). 'Against All Reason? Skepticism about the Instrumental Norm', in C. Pigden (ed.) *Hume, Motivation and Virtue* (London: Palgrave Macmillan).

Fischer, J. M. (1994). 'Why Immortality is Not So Bad', *The International Journal of Philosophical Studies* 2: 257–70.

Fischer, J. M. (2005). 'Free Will, Death, and Immortality: The Role of Narrative', *Philosophical Papers* 34: 379–403.

Fodor, J. (1984). 'Observation Reconsidered', *Philosophy of Science* 51: 23–43.

Fordyce, M. W. (1983). 'A Programme to Increase Happiness: Further Studies', *Journal of Counselling Psychology* 24: 511–21.

Frank, A. W. (1995). *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics* (Chicago: University of Chicago Press).

Frankfurt, H. (2003). 'Freedom of the Will and the Concept of a Person', in G. Watson (ed.) *Free Will* (Oxford: Oxford University Press), pp. 322–37.

Frankl, V. (1984). *Man's Search for Meaning*, revised edn (New York: Simon & Schuster).

Frayn, M. (1991). *A Landing on the Sun* (London: Faber & Faber).

Frederick, S. and Loewenstein, G. (1999). 'Hedonic Adaptation', in D. Kahneman, E. Diener, and N. Schwarz (eds) *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology* (New York: Russell Sage), pp. 302–29.

Fredrickson, B. L. (1998). 'What Good are Positive Emotions?' *Review of General Psychology* 2: 300–19.

Fredrickson, B. L. (2001). 'The Role of Positive Emotions in Positive Psychology', *American Psychologist* 56: 218–26.

Fredrickson, B. L. and Joiner, T. (2002). 'Positive Emotions Trigger Upward Spirals toward Emotional Wellbeing', *Psychological Science* 13: 172–75.

Freud, S. (1947). 'Aus der Geschichte einer Infantilen Neurose', in A. Freud (ed.) *Gesammelte Werke*, Vol. XII, Chapter 4 (London: Imago). Originally published in 1918.

Freud, S. (1974a). 'From the History of an Infantile Neurosis', in J. Strachey (ed.) *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XVII (London: Hogarth). Originally published in 1918.

Freud, S. (1974b). 'Lecture XXXI, New Introductory Lectures on Psychoanalysis', in J. Strachey (ed.) *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XXII (London: Hogarth). Originally published in 1933.

Frey, B. and Stutzer, A. (2000). 'Maximising Happiness', *German Economic Review* 1: 145–67.

Fridlund, A. J. (1991). 'The Sociality of Solitary Smiles: Effects of an Implicit Audience', *Journal of Personality and Social Psychology* 60: 229–40.

Friedrich, W. N., Cohen, D. S., and Wilturner, L. T. (1988). 'Specific Beliefs as Moderator Variables in Maternal Coping with Mental Retardation', *Children's Health Care* 17: 40–44.

Frijda, N. (1986). *Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press).

Gepner, B., Deruelle, C., and Grynfeltt, S. (2001). 'Motion and Emotion: A Novel Approach to the Study of Face Processing by Young Autistic Children', *Journal of Autism and Developmental Disorders* 29: 439–84.

Gibbard, A. (1990). *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Gilbert, D. (2006). *Stumbling on Happiness* (New York: Alfred A. Knopf).

Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (New York: Simon & Schuster).

Goldie, P. (2000). 'Explaining Expressions of Emotion', *Mind* 109: 25–38.

Grazzani-Gavazzi, I. and Oatley, K. (1999). 'The Experience of Emotions of Interdependence and Independence Following Interpersonal Errors in Italy and Anglophone Canada', *Cognition and Emotion* 13: 49–63.

Green, R. M. (1951). *A Translation of Galen's' Hygiene* (De Sanitate Tuenda) (Springfield, IL: Charles C. Thomas Publisher).

Grice, H. P. (1957). 'Meaning', *The Philosophical Review* 64: 377–88.

Griffin, J. (1986). *Wellbeing: Its Meaning, Measurement and Moral Importance* (Oxford: Clarendon Press).

Griffiths, P. E. (2003). 'Basic Emotions, Complex Emotions, Machiavellian Emotions', in A. Hatzimoysis (ed.) *Philosophy and the Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 39–67.

Gunderman, R. (2000). 'Illness as Failure: Blaming Patients', *Hastings Centre Report* 30(4): 7–11.

Gurin, G., Veroff, J., and Feld, S. (1960). *Americans View Their Mental Health: A Nationwide Interview Survey* (New York: Basic Books).

Haack, S. (2002). 'Worthwhile Lives: Coming to Grips with Ourselves', *Free Inquiry* 22: 50–51.

Haybron, D. (2001). 'Happiness and Pleasure', *Philosophy and Phenomenological Research* 62: 3, 501–28.

Haybron, D. M. (2008). *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of well-being* (New York: Oxford University Press).

Haidt, J. (2006). *The Happiness Hypothesis* (New York: Basic Books).

Halberstadt, J. B. and Levine, G. L. (1999). 'Effects of Reasons Analysis on the Accuracy of Predicting Basketball Games', *Journal of Applied Social Psychology* 29: 517–30.

Halberstadt, J. and Wilson, T. D. (2008). 'Reflections on Conscious Reflection: Mechanisms of Impairment by Reasons Analysis', in J. Adler and L. Rips (eds) *Reasoning: Studies of Human Inference and its Foundations* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 548–65.

Hallie, P. (1997). *Tales of Good and Evil, Help and Harm* (New York: Harper Collins).

Hampshire, S. (1960). 'Feeling and Expression', Inaugural Lecture Delivered at University College London 25 October 1960, reprinted in Hampshire, S. (1974). *Freedom of Mind* (Princeton, NJ: Princeton University Press), pp. 143–59.

Hampton, J. (1998). *The Authority of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press).

Hanfling, O. (1987a). *The Quest for Meaning* (New York: Basil Blackwell).

Hanfling, O. (ed.) (1987b). *Life and Meaning* (Oxford: Basil Blackwell).

Harris, D. V. (1973). *Involvement in Sport: A Somatopsychic Rationale for Physical Activity* (Philadelphia: Lea and Febiger).

Harris, J. (1980). *Violence & Responsibility* (London: Routledge)

Harris, J. (1987). 'QALYfying The Value of Life', *Journal of Medical Ethics* 13(3): 117–23.

Harris, J. (1991). 'Unprincipled QALYs', *Journal of Medical Ethics* 17(4): 185–88.

Harris, J. (1992). *The Value of Life* (London: Routledge & Keegan Paul).

Harris, J. (1998). *Clones, Genes, and Immortality: Ethics and the Genetic Revolution* (Oxford: Oxford University Press).

Harris, J. (2000). 'Intimations of Immortality', *Science* 288: 59.

Harris, J. (2002). 'Intimations of Immortality – The Ethics and Justice of Life Extending Therapies', in M. Freeman (ed.) *Current Legal Problems* (Oxford: Oxford University Press), pp. 65–97.

Harris, J. (2005). 'It's not NICE to Discriminate', *Journal of Medical Ethics* 31: 375.

Harris, J. (2007). *Enhancing Evolution* (Princeton and Oxford: Princeton University Press).

Harris, A. H., Cronkite, R., and Moos, R. (2006). 'Physical Activity, Exercise, Coping, and Depression, in a 10-year Cohort Study of Depressed Patients', *Journal of Affective Disorders* 93: 79–85.

Hart, H. (1940). *Chart for Happiness* (New York: Macmillan).

Hausman, D. M. and McPherson M. S. (2006). *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*, 2nd edn (Cambridge: Cambridge University Press). Originally published in 1996.

Heathwood, C. (2005). The Problem of Defective Desires. *Australasian Journal of Philosophy* 83(4): 487–504.

Heidegger, M. (1962). *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (London: Basil Blackwell). Original publication in 1927.

Helliwell, J. F. (2003). 'How's Life? Combining Individual and National Variables to Explain Subjective Wellbeing', *Economic Modelling* 20: 331–60.

Herba, C. and Phillips, M. L. (2004). 'Annotation: Development of Facial Expression Recognition from Childhood to Adolescence: Behavioural and Neurological Perspectives', *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 45: 1185–198.

Herodotus (1998). *The Histories*, trans R. Waterfield (Oxford University Press). Written in fifth century BC.

Hicks, J. R. (1943). 'The Four Consumer's Surpluses', *Review of Economic Studies* 11: 31–41.

Hocking, W. (1957). 'Worth in Fulfilling a Destiny', *The Meaning of Immortality in Human Experience* (New York: Harper and Brothers Publishers), pp. 96–98.
Hudson, D. W. (1996). *Happiness and the Limits of Satisfaction* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers).
Hume, D. (1975). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. P.H. Nidditch. (Oxford: Clarendon Press).
Hume, D. (2000) *A Treatise of Human Nature*. Edited by D.F. Norton and M. J. Norton (New York: Oxford University Press). Originally published in 1740.
Hurka, T. (1993). *Perfectionism* (New York: Oxford University Press).
Huxley, A. (1998). *A Brave New World* (New York: Harper Collins Publishers). Originally published in 1932.
Ito, T. A. and Cacioppo, J. T. (1999). 'The Psychophysiology of Utility Appraisals', in D. Kahneman, E. Diener, and N. Schwarz (eds) *Wellbeing: The Foundations of Hedonic Psychology* (New York: Russell Sage Foundation), pp. 434–52.
Izard, C. E. (1971). *The Face of Emotion* (New York: Appleton-Century-Crofts).
Izard, C. E. (1977). *Human Emotions* (New York: Plenum).
Izard, C. E. and Haynes, O. M. (1988). 'On the Form and Universality of the Contempt Expression: A Challenge to Ekman and Friesen's Claim of Discovery', *Motivation and Emotion* 12: 1–16.
Jahoda, M. (1958). *Current Concepts of Mental Health* (New York: Basic Books).
James, L. (2005). 'Achievement and the Meaningfulness of Life', *Philosophical Papers* 34(3): 429–42.
James, W. (1884). 'What is an Emotion?' *Mind* 9: 188–205.
James, W. (1900). 'What Makes a Life Significant?' *On Some of Life's Ideals?* (New York: Henry Holt & Co.), pp. 49–94.
James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience* (New York: Modern Library).
Johansson, P.-O. (1991). *An Introduction to Modern Welfare Economics* (Cambridge: Cambridge University Press).
Johnson, H. M. (2003). 'Unspeakable Conversations', *New York Times*. February 16.
Jollimore, T. (2004). 'Meaningless Happiness and Meaningful Suffering', *Southern Journal of Philosophy* 47: 333–47.
Jung, C. (1961). 'Problems of Modern Psychotherapy', *Modern Man in Search of a Soul: Essays from the 1920s and 1930s*, trans. C. F. Baynes, Chapter 2 (London: Routledge). Originally published in 1931.
Just, R. E., Hueth, D. L., and Schmitz, A. (2004). *The Welfare Economics of Public Policy: A Practical Approach to Project and Policy Evaluation* (Northampton, MA: Edward Elgar).
Kagan, S. (1998). 'Rethinking Intrinsic Value', *The Journal of Ethics* 2: 277–97.
Kahneman, D. and Krueger, A. B. (2006). 'Developments in the Measurement of Subjective Well-Being', *Journal of Economic Perspectives* 20(1): 324.
Kahneman, D., Krueger, A. B., Schkade, D., Schwarz, N., and Stone, A. (2004). 'Toward National Well-Being Accounts', *American Economic Review* 94: 429–34.
Kaplan, A. S. (2000). 'An Exploration of the Meaning of Psychiatric Symptomology in Rural Nepal', *Dissertation Abstracts International: Section B: The Sciences and Engineering* 60: 5776.

Kazantzakis, N. (1996). *Zorba the Greek* (New York: Simon & Schuster Inc.).
Kekes, J. (1982). 'Happiness', *Mind* XCI: 338–76.
Kekes, J. (1986). 'The Informed Will and the Meaning of Life', *Philosophy and Phenomenological Research* 47: 75–90.
Kekes, J. (2000). 'The Meaning of Life', *Midwest Studies in Philosophy* 24: 17–34.
Kempen, G. I., Ormel, J., Brilman, E. I., and Relyveld, J. (1997). 'Adaptive Responses among Dutch Elderly: The Impact of Eight Chronic Medical Conditions on Health-Related Quality of Life', *American Journal of Public Health* 87(1): 38–44.
Keyes, R. (1995). *The Courage to Write* (New York: Henry Holt and Co.).
Kierkegaard, S. (1938). *Journals* [1834–55]. and trans. A. Dru (ed.) (London: Oxford University Press).
King, L. A. (2001). 'The Benefits of Writing about Life Goals', *Personality and Social Psychology Bulletin* 27: 798–807.
Knapp, C. (1996). *Drinking: A Love Story* (New York: Dell Publishing).
Korsgaard, C. M. (1983). 'Two Distinctions in Goodness', *The Philosophical Review* 92: 169–95.
Korsgaard, C. M. (1996). *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press).
Korsgaard, C. M. (2002). *Self-Constitution, Agency, Identity and Integrity*, The Locke Lectures delivered at Oxford University. Available at http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaar/#Locke%20Lectures. Accessed October 2008.
Kraut, R. (2007). *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being* (Cambridge: Harvard University Press).
Lacan, J. (1977). *Ecrits, A Selection*, trans. A. Sheridan (London: Tavistock/Routledge). Originally published in 1966.
Lamb, R. (1987). 'Objectless Emotions', *Philosophy and Phenomenological Research* 48: 107–17.
Lanza, R. P., Cibelli, J. B., West, M. D. (1999a). 'Human Therapeutic Cloning', *Nature Medicine* 5(9): 975–77.
Lanza, R. P., Cibelli, J. B., and West, M. D. (1999b). 'Prospects for the Use of Nuclear Transfer in Human Transplantation', *Nature Biotechnology* 17(12): 1171–174.
Law, I. (2008). 'Evil Pleasure is Good for You!', *Ethic@* 7(1): 15–23.
Layard, R. (2005). *Happiness: Lesson from a New Science* (New York: Penguin).
Le Monde (2008). 'Le bonheur peut-il être un indicateur économique?', 29 January. Available at: http://www.lemonde.fr/web/recherche_breve/1,13-0,37-1022181,0.html. Accessed October 2008.
Lear, J. (2000). *Happiness, Death, and the Remainder of Life* (Cambridge: Harvard University Press).
Lebo, D. (1953). 'Some Factors said to Make for Wellbeing in Old Age', *Journal of Clinical Psychology* 9(4): 385–87.
Legrenzi, P. (1998). *La felicità* (Bologna: Il Mulino).
Leibniz, G. W. (1951). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Liberty of Man and the Origin of Evil*, Part I, § 12, trans. E. M. Huggard (London: Routledge). Originally published as in 1710.
Leibniz, G. W. (1981). *New Essays on Human Understanding, Preface*, trans. and P. Remnant and J. Bennett (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press). Originally published in 1765.

Lenman, J. (1995). 'Immortality: A Letter', *Cogito* 9: 164–69.
Lenman, J. (1999). 'Michael Smith and the Daleks: Reason, Morality and Contingency', *Utilitas* 11: 164–77.
Lenman, J. (2007). 'What is Moral Inquiry?' *Proceedings of the Aristotelian Society* 81: 63–81.
Leonard, V. W. (1989). 'A Heideggerian Phenomenologic Perspective on the Concept of the Person', *Advances in Nursing Science* 11(4): 40–55.
Levy, N. (2005a). 'Downshifting and Meaning in Life', *Ratio* 18: 176–89.
Levy, N. (2005b). 'Libet's Impossible Demand', *Journal of Consciousness Studies* 12: 67–76.
Lewis, C. I. (1946). *An Analysis of Knowledge and Valuation* (LaSalle, Ill: Open Court).
Lewis, M. and Saarni, C. (1985). 'Culture and Emotions', in M. Lewis and C. Saarni (eds) *The Socialization of Emotions* (New York: Plenum).
Lewis, P. A. and Critchley, H. D. (2003). 'Mood-Dependent Memory', *Trends in Cognitive Sciences* 7: 431–33.
Lindqvist, O., Widmark, A., and Rasmussen, B. (2006). 'Reclaiming Wellness–Living with Bodily Problems, as Narrated by Men with Advanced Prostate Cancer', *Cancer Nursing* 4(29): 327–37.
Lindseth, A. and Norberg, A. (2004). 'A Phenomenological Hermeneutical Method for Researching Lived Experience', *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 18: 145–53.
Lindsey, E. (1996). 'Health within Illness: Experiences of Chronically Ill/Disabled People', *Journal of Advanced Nursing* 24: 465–72.
Loewenstein, G. and Schkade, D. (1999). 'Wouldn't It Be Nice? Predicting Future Feelings', in D. Kahneman, E. Diener, and N. Schwarz (eds) *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology* (New York: Russell Sage), pp. 85–105.
Lucas, R. E., Diener, E., and Suh, E. M. (1996). 'Discriminant Validitiy of Wellbeing Measures', *Journal of Personality and Social Psychology* 71: 616–28.
Lucretius (1940). 'De Rerum Natura', in W. Oates (ed.) *The Stoic and Epicurean Philosophies* (New York: The Modern Library, Book III). Written in the first century BC.
Luper, S. (1996). *Invulnerability: On Securing Happiness* (Chicago: Open Court).
Lutz, C. and White, G. M. (1986). 'The Anthropology of Emotions', *Annual Review of Anthropology* 15: 405–36.
Lykken, D. (1999). *Happiness* (New York: St. Martin's Griffin).
Lyubomirsky, S. (2001). 'Why are Some People Happier than Others? The Role of Cognitive and Motivational Processes in Wellbeing', *American Psychologist* 56: 239–49.
Lyubomirsky, S. and Lepper, H. S. (1999). 'A Measure of Subjective Happiness: Preliminary Reliability and Construct Validation', *Social Indicators Research* 46: 137–55.
Lyubomirksy, S., Sheldon, K. M., and Schkade, D. (2005). 'Pursuing Happiness: The Architecture of Sustainable Change', *Review of General Psychology* 9: 111–31.
MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals* (London: Duckworth).
Malpas, J. (1998). 'Death and the Unity of a Life', in J. Malpas and R. Solomon (eds) *Death and Philosophy* (New York: Routledge), pp. 120–34.

Manen, van M. (1998). 'Modalities of Body Experience in Illness and Health', *Qualitative Health Research* 8(1): 7–24.
Mankiw, N. G. (2001). *Principles of Microeconomics*, 2nd edn (Fort Worth: Harcourt College Publishers).
Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press).
Markus, H. R. and Kitayama, S. (1991). 'Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation', *Psychological Review* 98: 224–53.
Marshall, A. (1920). *Principles of Economics: An Introductory Volume*, 8th edn (New York: Macmillan). Originally published in 1890.
Martin, M. G. F. (2002). 'The Transparency of Experience', *Mind and Language* 17: 376–425.
Martin, M. G. F. (2003). 'Particular Thoughts and Singular Thoughts', in A. O'Hear (ed.) *Thought and Language* (Cambridge, New York: Cambridge University Press), pp. 173–213.
Martin, M. G. F. (2004). 'The Limits of Self-Awareness', *Philosophical Studies* 120: 37–89.
Martin, M. W. (2007). 'Happiness and Virtue in Positive Psychology', *Journal for the Theory of Social Behaviour* 37(1): 89–103.
Martin, M. W. (2009), 'Happily Self-Deceived', *Social Theory and Practice* 35(1): 1–16.
Martin, R. (1993). 'A Fast Car and a Good Woman', in D. Kolak and R. Martin (eds) *The Experience of Philosophy*, 2nd edn (Belmont: Wadsworth Publishing Company), pp. 589–95.
Marvell, A. (1996). *To His Coy Mistress* (London: Phoenix). Originally published in 1650.
Mas-Colell, A., Michael, D. W., and Jerry, R. G. (1995). *Microeconomic Theory* (Oxford: Oxford University Press).
Mastekaasa, A. (1994). 'Marital Status, Distress, and Wellbeing: An International Comparison', *Journal of Comparative Family Studies* 25: 183–206.
Matlin, M. W. and Stang, D. J. (1978). *The Pollyanna Principle: Selectivity in Language, Memory and Thought* (Cambridge, MA: Schenkman).
Matson, R. R. and Brooks, N. A. (1977). 'Adjusting to Multiple Sclerosis: An Exploratory Study', *Social Science and Medicine* 11: 245–50.
Matsumoto, D. (1999). 'Culture and Self: An Empirical Assessment of Markus and Kitayama's Theory of Independent and Interdependent Self-Construals', *Asian Journal of Social Psychology* 2: 289–310.
McDowell J. (1994). *Mind and World* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
McMahon, D. M. (2006). *Happiness: A History* (New York: Atlantic Monthly Press).
Mele, A. R. (2003). *Motivation and Agency* (Oxford: Clarendon Press).
Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception* (New York & London: Routledge). Original publication in 1945.
Merleau-Ponty, M. (1964). *The Primacy of Perception* (Chicago: Northwestern University Press).
Mesquita, B. and Karasawa, M. (2002). 'Different Emotional Lives', *Cognition and Emotion* 16: 127–41.
Metz, T. (2002). 'Recent Work on the Meaning of Life', *Ethics* 112: 781–814.
Metz, T. (2003a). 'The Immortality Requirement for Life's Meaning', *Ratio* 16: 161–77.

Metz, T. (2003b). 'Utilitarianism and the Meaning of Life', *Utilitas* 15: 50–70.

Metz, T. (2005). 'Introduction', *Philosophical Papers* 34: 311–29.

Metz, T. (2007). 'The Meaning of Life', in E. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: http://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/life-meaning/. Accessed October 2008.

Michael, S. R. (1996). 'Integrating Chronic Illness into One's Life', *Journal of Holistic Nursing* 14(3): 251–67.

Miczo, N. (2003). 'Beyond the "Fetishism of Words": Considerations on the Use of the Interview to Gather Chronic Illness Narratives', *Qualitative Health Research* 13(4): 469–90.

Midgley, M. (1984). *Wickedness* (London: Routledge).

Mill, J. S. (1962). *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham and other writings of Jeremy Bentham and John Austin*. Ed. M. Warnock (London: Collins/Fontana). Originally published in 1861.

Miller, M. (1997). 'Foreword to J. Hassoun', *The Cruelty of Depression* (Reading, MA: Addison-Wesley).

Millgram, E. (1998). *Practical Induction* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Moch, S. D. (1989). 'Health within Illness: Conceptual Evolution and Practical Possibilities', *Advances in Nursing Science* 11(4): 23–31.

Mongin, P. and d'Aspremont, C. (1998). 'Utility Theory and Ethics', in S. Barberà, P. J. Hammond, and C. Seidl (eds) *Handbook of Utility Theory, Volume 1: Principles* (Dordrecht: Kluwer), pp. 371–481.

Moore, A. W. (2006). 'Williams, Nietzsche, and the Meaninglessness of Immortality', *Mind* 115: 311–30.

Mutrie, N. (2002). 'Healthy Body, Healthy Mind?', *The Psychologist* 15: 412–3

Mutrie, N., Campbell, A. M., Whyte, F., McConnachie, A., Emslie, C., Lee, L., et al. (2007). 'Benefits of Supervised Group Exercise Programme for Women being Treated for Early Stage Breast Cancer: Pragmatic Randomised Controlled Trial', *British Medical Journal* doi: 10.1136/bmj.39094.648553.AE.

Myers, D. G. (2000). 'The Funds, Friends, and Faith of Happy People', *American Psychologist* 55: 56–57.

Myers, D. G. and Diener, E. (1995). 'Who is Happy?' *Psychological Science* 6: 10–19.

Nagel, T. (1979). *Mortal Questions* (Cambridge: CUP).

Nelson, C. A. (1987). 'The Recognition of Facial Expressions in the First Two Years of Life: Mechanisms of Development', *Child Development* 56: 58–61.

Nettle, D. (2005). *Happiness* (New York: Oxford University Press).

Neurath, O. (1981). 'Protocol Sentences', in O. Hanfling (ed.) *Essential Readings in Logical Positivism* (Oxford: Blackwell). Originally published in 1932.

Nietzsche, F. (1967). *The Birth of Tragedy* (New York: Vintage). Originally published in 1872.

Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books). Originally published in 1901.

Nietzsche, F. (1978). *Thus Spoke Zarathustra*, trans. W. Kaufmann (New York: Penguin Books). Originally published in the 1880s.

Nietzsche, F. (2001). *The Gay Science*, trans. J. Nauckhoff (New York: Cambridge University Press). Originally published in 1882.

Nietzsche, F. (2005). 'The Anti-Christ', in A. Ridley and J. Norman (eds) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, trans. J. Norman (New York: Cambridge University Press). Originally published in 1895.

Nolen-Hoessema, S. and Davis, C. G. (2002). 'Positive Responses to Loss: Perceiving Benefits and Growth', in C. R. Snyder and S. J. Lopez (eds) *Handbook of Positive Psychology* (New York: Oxford University Press).

Nordeson, A., Engström, B., and Norberg, A. (1998). 'Self-Reported Quality of Life for Patients with Progressive Neurological Diseases', *Quality of Life Research* 7(3): 257–66.

North, T. C., McCullogh, P., and Tran, Z. V. (1990). 'Effects of Exercise on Depression', in K. P. Pandolf and J. O. Holloszy (eds) *Exercise and Sport Sciences Reviews* (Baltimore: Williams & Wilkins).

Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books).

Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations* (Cambridge: Harvard University Press).

Nozick, R. (1989). *The Examined Life* (New York: Simon and Schuster).

Nussbaum, M. (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Thought* (Cambridge, UK: Cambridge University Press).

Nussbaum, M. and Sen, A. (eds) (1993). *The Quality of Life* (Oxford: Oxford University Press).

Oakes. R. (1982). 'Seeing Our Own Faces: A Paradigm for Indirect Realism', *Philosophy and Phenomenological Research* 42: 442–48.

Oatley, K. and Duncan, E. (1992). 'Episodes of Emotion in Daily Life', in K. T. Strongman (ed.) *International Review of Studies on Emotion*, Vol. 2 (Chichester: Wiley) pp. 249–93.

Oatley, K. and Duncan, E. (1994). 'The Experience of Emotion in Daily Life', *Cognition and Emotion* 8: 369–81.

Oatley, K. and Johnson-Laird, P. J. (1987). 'Towards a Cognitive Theory of Emotions', *Cognition and Emotion* 1: 29–50.

Oatley, K. and Larocque, L. (1995). 'Everyday Concepts of Emotion Following Every-other-day Errors in Joint Plans', in J. A. Russell. J. M. Fernandez-Dols, A. S. R. Manstead, and J. C. Wellenkamp (eds) *Everyday Conceptions of Emotion: An Introduction to the Psychology, Anthropology, and Linguistics of Emotion*. NATO ASI Series, D. Vol. 81 (Dordrecht: Kluwer), pp. 145–65.

Ohlen, J. (2003). 'Evocation of Meaning through Poetic Condensation of Narratives in Empirical Phenomenological Enquiry into Human Suffering', *Qualitative Health Research* 13(4): 557–66.

Ohman, M., Söderberg, S., and Lundman, B. (2003). 'Hovering between Suffering and Enduring: The Meaning of Living with Serious Chronic Illness', *Qualitative Health Research* 13(4): 528–42.

Orwell, G. (1963). *1984* (New York: Harcourt Brace).

Osterling, J. and Dawson, G. (1994). 'Early Recognition of Children with Autism: A Study of First Birthday Home Videotapes', *Journal of Autism and Developmental Disorders* 24: 247–57.

Oyserman, D., Coon, H. M., and Kemmelmeier, M. (2002). 'Rethinking Individualism and Collectivism: Evaluation of the Theoretical Assumptions and Meta-Analysis', *Psychological Bulletin* 128: 3–72.

Parfit, D. (1978). 'Innumerate Ethics', *Philosophy and Public Affairs* 7(4): 285–301.

Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons* (New York: Oxford University Press).
Parfit, D. (1986). 'Overpopulation and Quality of Life', in P. Singer (ed.) *Applied Ethics* (Oxford: Oxford University Press), pp. 145–64.
Parfit, D. (forthcoming). *On What Matters* (Oxford: Clarendon Press).
Parse, R. R. (1990). 'Health: A Personal Commitment', *Nursing Science Quarterly* 3: 136–40.
Patchett, A. (2001). *Bel Canto* (New York: Harper Collins).
Paterson, B. L. (2001). 'The Shifting Perspectives Model of Chronic Illness', *Journal of Nursing Scholarship* 33(1): 21–26.
Paterson, B. L. (2003). 'The Koala has Claws: Applications of Shifting Perspectives Model in Research of Chronic Illness', *Qualitative Health Research* 13(7): 987–94.
Peacocke, C. (1983). *Sense and Content* (Oxford: Oxford University Press).
Peacocke, C. (1992). *A Study of Concepts* (Cambridge, MA: MIT Press).
Perkins, M. (1966). 'Seeing and Hearing Emotions', *Analysis* 26: 193–97.
Perlman, M. and Marietta, M. (2005). 'The Politics of Social Accounting: Public Goals and the Evolution of the National Accounts in Germany, the United Kingdom and the United States', *Review of Political Economy* 17: 211–30.
Perrett, R. (1987). *Death and Immortality,* Chapter 4 (Boston: Martinus Nijhoff Publishers).
Phan, K. L., Wager, T., Taylor, S. F., and Liberson, I. (2002). 'Functional Neuroanatomy of Emotion: A Meta-Analysis of Emotion Activation Studies in PET and fMRI', *Neuroimage* 16: 331–48.
Phillips, M. (2004). 'Facial Processing Deficits and Social Dysfunction: How Are They Related?' *Brain* 127: 1691–692.
Pickard, H. (2003). 'Emotions and the Problem of Other Minds', in A. Hatzimoysis (ed.) *Philosophy and the Emotions* (Cambridge, New York: Cambridge University Press), pp. 87–103.
Pigou, A. C. (1952). *The Economics of Welfare,* 4th edn (London: Macmillan). Originally published in 1920.
Plato (1992). *Republic,* trans. G. M. A. Grube, revised by C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett). Written in the fourth century BC.
Plato (1997). *The Symposium,* in J. Cooper and D. S. Hutchinson (eds) *Plato: Complete Works* (Indianapolis: Hackett). Written in the fourth century BC.
Potter, J. (2004). 'Fatigue Experience in Advanced Cancer: A Phenomenological Approach', *International Journal of Palliative Nursing* 10(1): 15–23.
Price, R. (1995). *A Whole New Life: An Illness and a Healing* (New York: Plume).
Quigley, M. (2007). 'A NICE Fallacy', *Journal of Medical Ethics* 33: 465–66.
Quigley, M. and Harris, J. (in press). 'To Fail to Enhance is to Disable', in H. T. Engelhardt (ed.) *Philosophical Reflections on Disability* (Dordrecht: Springer).
Rabinowicz, W. and Rønnow–Rasmussen, T. (2000). 'A Distinction in Value: Intrinsic and For Its Own Sake', *Proceedings of the Aristotelian Society* 100: 33–51.
Radner, G. (1989). *It's Always Something* (New York: Avon Books).
Raingruber, B. and Kent, M. (2003). 'Attending to Embodied Responses: A Way to Identify Practice-Based and Human Meanings Associated with Secondary Trauma', *Qualitative Health Research* 13(4): 449–68.
Rawlins, M. and Dillon, A. (2005). 'NICE Discrimination', *Journal of Medical Ethics* 31: 683–84.

Reginster, B. (2006). *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Regmi, S. K., Pokharel, A., Ojha, S. P., Pradhan, S. N., and Chapagain, G. (2004). 'Nepal Mental Health Country Profile', *International Review of Psychiatry* 16: 142–49.

Revkin, A. C. (2005). 'A New Measure of Well-Being from a Happy Little Kingdom', *The New York Times* 4 October. Available at: http://www.nytimes.com/2005/10/04/science/04happ.html. Accessed October 2008.

Robinson, M. D. and Clore, G. L. (2002). 'Belief and Feeling: Evidence for an Accessibility Model of Emotional Self-Report', *Psychological Bulletin* 128: 934–60.

Roethke, T. (1975). *The Collected Poems of Theodore Roethke* (Garden City, NY: Anchor Books).

Russell, B. (1930). *The Conquest of Happiness* (London: Allen & Unwin).

Russell, B. (1961). *History of Western Philosophy* (London: Routledge).

Russell, J. A. (1994). 'Is There Universal Recognition of Emotion from Facial Expression? A Review of the Cross-Cultural Studies', *Psychological Bulletin* 115: 102–41.

Sanders, S. and Cheney, D. (1980). 'Raising, Answering, and Analyzing Questions about Life's Meaning', in S. Sanders and D. Cheney (eds) *The Meaning of Life* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).

Sartre, J. P. (1975). 'Existentialism is a Humanism', in W. Kaufmann (ed.) *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (Cleveland, OH: World Publishing, Meridian Books), pp. 345–69.

Sartre, J. P. (1981). *Being and Nothingness* (London: Methuen & Co.).

Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Scarry, E. (1985). *The Body in Pain* (New York: Oxford University Press).

Schmidtz, D. (2002). 'The Meanings of Life', in D. Schmidtz (ed.) *Robert Nozick* (New York: Cambridge University Press), pp. 199–216.

Schopenhauer, A. (1969). *The World as Will and Representation*, trans. E. F. J. Payne, Vol. I (New York: Dover). Originally published in 1819.

Schultz, R. T. (2005). 'Developmental Deficits in Social Perception in Autism: The Role of the Amygdala and Fusiform Face Area', *International Journal of Developmental Neuroscience* 23: 125–41.

Seligman, M. E. P. (2002). *Authentic Happiness* (New York: Free Press).

Seligman, M. E. P. and Csikszentmihalyi, M. (2000). 'Positive Psychology', *American Psychologist* 55: 5–14.

Seligman, M. E. P., Steen, T. A., Park, N., and Peterson, C. (2005). 'Positive Psychology Progress: Empirical Validation of Interventions', *American Psychologist* 60: 410–21.

Sen, A. (1999). *Development as Freedom* (New York, NY: Anchor).

Shaw, G. B. (1972). *Man and Superman* (London: Penguin).

Shawn, A. (2007). *Wish I Could Be There: Notes from a Phobic Life* (New York: Viking Press).

Sheldon, K. M. and Lyubomirsky, S. (2004). 'Achieving Sustainable New Happiness: Prospects, Practices, and Prescriptions', in A. Linley and S. Joseph (eds) *Positive Psychology in Practice* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons).

Sherbourne, C. L., Meredith, L. S., Rogers, W., and Ware, J. E. (1992). 'Social Support and Stressful Life Events: Age Differences in Their Effects on Health-Related Quality of Life among the Chronically Ill', *Quality of Life Research* 1(4): 235–46.

Sifton, E. (2003). *The Serenity Prayer* (New York: W.W. Norton).

Silvia, P. J. and Gendolla, G. H. E. (2001). 'On Introspection and Self-Perception: Does Self-Focused Attention Enable Accurate Self-Knowledge?' *Review of General Psychology* 5(3): 241–69.

Singelis, T. M. (1994). 'The Measurement of Independent and Interdependent Construals', *Personality and Social Psychology Bulletin* 20: 580–91.

Singer, I. (1996). *Meaning in Life, Volume 1: The Creation of Value* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).

Sinnott-Armonstrong, W. (2008). *Moral Psychology, Volumes 1–3* (Cambridge, MA and London: The MIT Press).

Slesnick, D. T. (1998). 'Empirical Approaches to the Measurement of Welfare', *Journal of Economic Literature* 36: 2108–165.

Solomon, A. (2001). *The Noonday Demon* (New York: Scribner).

Solomon, R. C. (1983). *The Passions* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press).

Sontag S. (1991). *Illness as Metaphor and AIDS and its Metaphors* (London: Penguin).

Strack, F., Argyle, M., and Schwarz, N. (1991). *Subjective Wellbeing: An Interdisciplinary Perspective* (Oxford: Pergamon Press).

Strandmark, M. K. (2004). 'Ill Health is Powerlessness: A Phenomenological Study about Worthless, Limitation and Suffering', *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 18: 135–44.

Strawson, P. F. (1959). *Individuals* (London: Methuen).

Street, S. (2008). 'Constructivism about Reasons', in R. Shafer-Landau (ed.) *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 3 (Oxford: Clarendon Press), pp. 207–45.

Stuifbergen, A. K., Becker, H. A., Ingalsbe, K., and Sands, D. (1990). 'Perceptions of Health among Adults with Disabilities', *Health Values* 14(2): 18–26.

Suh, E., Diener, E., Oishi, S., and Triandis, H. C. (1998). 'The Shifting Basis of Life Satisfaction Judgements Across Cultures: Emotions Versus Norms', *Journal of Personality and Social Psychology* 74: 482–93.

Sumner, L. W. (1996). *Welfare, Happiness, and Ethics* (Oxford: Clarendon).

Tabensky, P. (2003). *Happiness: Personhood, Community, Purpose* (Aldershot: Ashgate).

Tatarkiewicz, W. (1976). *Analysis of Happiness*, trans. E. Rothert and D. Zielinskn (The Hague: Martinus Nijhoff).

Tausig, M., Subedi, S., Broughton, C. L., Subedi, J., and Williams-Blangero, S. (2003). 'Measuring Community Mental Health in Developing Societies: Evaluation of a Checklist Format in Nepal', *The International Journal of Social Psychiatry* 49: 269–86.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press).

Taylor, R. (1970). *Good and Evil: A New Direction*, Chapter 18 (New York: MacMillan).

Taylor, R. (1981). 'The Meaning of Human Existence', in B. Leiser (ed.) *Values in Conflict: Life, Liberty, and the Rule of Law*, Chapter 1 (New York: Macmillan).

Taylor, R. (1987). 'Time and Life's Meaning', *Review of Metaphysics* 40: 675–86.

Telfer, E. (1980). *Happiness* (New York: St. Martin's Press).

Thorne, S. and Paterson, B. (1998). 'Shifting Images of Chronic Illness', *Image: Journal of Nursing Scholarship* 30(2): 173–78.

Thorne, S., Paterson, B., Acorn, S., Canam, C., Joachim, G., and Jillings, G. (2002). 'Chronic Illness Experience: Insights from a Metastudy', *Qualitative Health Research* 12(4): 437–52.

Tiberius, V. (1997). 'Full Information and Ideal Deliberation', *Journal of Value Inquiry* 31: 329–38.

Tiberius, V. (2000). 'Humean Heroism: Value Commitments and the Source of Normativity', *Pacific Philosophical Quarterly* 81: 426–46.

Tiberius, V. (2002a). 'Maintaining Conviction and the Humean Account of Normativity', *Topoi* 21: 165–73.

Tiberius, V. (2002b). 'Practical Reason and the Stability Standard', *Ethical Theory and Moral Practice* 5: 339–54.

Tiberius, V. (2002c). 'Virtue and Practical Deliberation', *Philosophical Studies* 111: 147–72.

Tiberius, V. (2008). *The Reflective Life: Living Wisely with Our Limits* (Oxford: Oxford University Press).

Toombs, S. K. (1988). 'Illness and the Paradigm of Lived Body', *Theoretical Medicine* 9: 201–26.

Toombs, S. K. (1990). 'The Temporality of Illness: Four Levels of Experience', *Theoretical Medicine* 11: 227–41.

Toombs, S. K. (1995). 'The Lived Experience of Disability', *Human Studies* 18: 9–23.

Toombs, S. K. (2001). *Handbook of Phenomenology and Medicine* (Dordrecht: Kluwer).

Triandis, H. C. (1995). *Individualism and Collectivism* (Boulder, CO: Westview Press).

Veenhoven, R. (1993). *Happiness in Nations: Subjective Appreciation of Life in 56 Nations, 1946–1992* (Rotterdam: Erasmus University Rotterdam).

Veenhoven, R. (2003). 'Happiness', *The Psychologist* 16: 128–29.

Veenhoven, R. (2004). 'World Database of Happiness: Continuous Register of Subjective Appreciation of Life', in W. Glatzer, S. von Below, and M. Stoffregen (eds) *Challenges for Quality of Life in the Contemporary World: Advances in Quality-of-life Studies, Theory and Research* (Dordrecht: Kluwer), pp. 75–90.

Vice, S. (2005). 'On the Tedium of the Good', *Ethical Theory and Moral Practice* 8: 459–76.

Watson, G. (1930). 'Happiness among Adult Students of Education', *The Journal of Educational Psychology* 21: 79–109.

Watson, G. (1975). 'Free Agency', *Journal of Philosophy* 72: 205–20. Reprinted in G. Watson (ed.) (2003). *Free Will* (Oxford: Oxford University Press), pp. 337–52.

Weeks, S. J. and Hobson, R. P. (1987). 'The Salience of Facial Expression for Autistic Children', *Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines* 28: 137–52.

West-Eberhard, M. J. (1992). 'Adaptation', in E. F. Keller and E. A. Lloyd (eds). *Keywords in Evolutionary Biology* (London and Harvard MA: Harvard University Press), pp. 12–15.

Wierzbicka, A. (1986). 'Human Emotions: Universal or Culture-Specific?' *American Anthropologist* 88: 584–94.
Wierzbicka, A. (1988). 'Emotions across Culture: Similarities and Differences', *American Anthropologist* 90: 982–83.
Wierzbicka, A. (1995a). 'Kisses, Handshakes, Bows: The Semantics of Nonverbal Communication', *Semiotica* 103: 207–52.
Wierzbicka, A. (1995b). 'Emotion and Facial Expression: A Semantic Perspective', *Culture and Psychology* 1: 227–58.
Wierzbicka, A. (1998). 'Russian Emotional Expression', *Ethos* 26: 456–83.
Wiggins, D. (1988). 'Truth, Invention, and the Meaning of Life', in G. Sayre-McCord (ed.) *Essays on Moral Realism* (Ithaca: Cornell University Press), pp. 127–65.
Williams, B. (1981). *Moral Luck* (New York; Cambridge University Press).
Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana/Collins).
Williams, B. (1993). *Shame and Necessity* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
Williams, B. (1999a). 'Persons, Character, and Morality', *Moral Luck* (New York: Cambridge University Press), pp. 1–19. Originally published in 1981.
Williams, B. (1999b). 'The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality', *Problems of the Self* (New York: Cambridge University Press), pp. 82–100. Originally published in 1973.
Williams, B. (1999c). 'The Self and the Future', *Problems of the Self* (New York: Cambridge University Press), pp. 46–63. Originally published in 1973.
Williams, B. (2002). *Truth and Truthfulness* (Princeton: Princeton University Press).
Williams, S. J. (1999). 'Is Anybody There? Critical Realism, Chronic Illness and the Disability Debate', *Sociology of Health and Illness* 21(6): 797–819.
Williams, S. J. (2003). 'Bodily Dys-order: Chronic Illness as Biographical Disruption?' *Medicine and the Body* (London: Sage), pp. 95–111.
Williams, S. and Shiaw, W. T. (1999). 'Mood and Organizational Citizenship Behaviour: The Effects of Positive Affect on Employee Organizational Citizenship Behaviour Intentions', *Journal of Psychology* 133: 656–68.
Wilson, T. D. (2002). *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious.* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
Wilson, T. D. and Dunn, D. S. (1986). 'Effects of Introspection on Attitude-Behavior Consistency: Analyzing Reasons Versus Focusing on Feelings', *Journal of Experimental Social Psychology* 22: 249–63.
Wilson, T. D. and Dunn, E. (2004). 'Self-Knowledge: Its Limits, Value, and Potential for Improvement', *Annual Review of Psychology* 55: 493–518.
Wilson, T. D., Hodges, S. D., and LaFleur, S. J. (1984). 'Effects of Analyzing Reasons on Attitude-Behavior Consistency', *Journal of Personality and Social Psychology* 47(1): 4–16.
Wilson, T. D. and Kraft, D. (1993). 'Why do I Love Thee? Effects of Repeated Introspections about a Dating Relationship on Attitudes toward the Relationship', *Personality and Social Psychology Bulletin* 19: 409–18.
Wilson, T. D. and Schooler, J. (1991). 'Thinking too Much: Introspection Can Reduce the Quality of Preferences and Decisions', *Journal of Personality and Social Psychology* 60: 181–92.

Wilson, T. D., Kraft, D., and Dunn, D. S. (1989). 'The Disruptive Effects of Explaining Attitudes: The Moderating Effect of Knowledge about the Attitude Object', *Journal of Experimental Social Psychology* 25: 379–400.

Wilson, T. D., Lisle, D., Schooler, J., Hodges, S. D., Klaaren, K. J., and LaFleur, S. J. (1993). 'Introspecting about Reasons Can Reduce Post-Choice Satisfaction', *Personality and Social Psychology Bulletin* 19: 331–39.

Wolf, S. (1982). 'Moral Saints', *The Journal of Philosophy* 79(8): 419–39.

Wolf, S. (1997a). 'Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life', *Social Philosophy and Policy* 14: 207–25.

Wolf, S. (1997b). 'Meaning and Morality', *Proceedings of the Aristotelian Society* 97: 299–315.

Wollheim, R. (1967). 'Expression', *Royal Institute of Philosophy Lectures, 1966–67* (London, New York: Macmillan).

Wollheim, R. (1999). *On the Emotions* (New Haven, CT: Yale University Press).

World Health Organization (1946). 'Preamble to the Constitution', *Official Record of the World Health Organization* (Geneva: World Health Organization).

Young, I. M. (1990). *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory* (Bloomington: Indiana University Press).

Zajonc, R. B., Murphy, T. S., and Inglehart, M. (1989). 'Feeling and Facial Efference: Implications of the Vascular Theory of Emotion', *Psychological Review* 96: 395–416.

المشاركون :

- **إريك أنجنر:** الأستاذ المساعد في الفلسفة والاقتصاديات، مدير برنـامج (PPE) جامعة ألاباما في برمنجهام. وهو فيلسوف في الاقتصاديات مهتم بالأخلاق، والاجتماع، والفلسفة القانونية والسياسية ومؤلف كتاب هايك و"القانون الطبيعي"، صدر عن روتلج عام ٢٠٠٧م، وله العديد من المقالات والبحوث. ويشارك الآن الأستاذ جورج منشتين في تأليف كتاب بعنوان: أسس اقتصاديات السلوك.

- **هافى كاريل:** محاضِرة في الفلسفة في جامعة ويست إنجلاند، تضم أبحاثها فلسفة الطب، والصيدلة، وميتافيزيقيا الموت، أهم مؤلفاتها، "المرض" ٢٠٠٨م، "الحياة والموت عند فرويد وهايدجر" ٢٠٠٦م، "ما هي الفلسفة" كونتينيوم ٢٠٠٤م.

- **جون كوتنهجام:** أستاذ الفلسفة في جامعة ريذنج، وأستاذ زائر في جامعة أكسفورد. أهم كتبه: "تأملات ديكارتية" oup ٢٠٠٨م، "البعد الروحاني" Cup ٢٠٠٥م، "في معنى الحياة" روتليدج ٢٠٠٣، "مختارات الفلسفة الغربية" بلاكوين ٢٠٠٨م، "المجلة الدولية للفلسفة التحليلية" راشيو، ورئيس الجمعية الفلسفية البريطانية للدين.

- **إيلين دونكان :** محاضرة في قسم علم النفس، ومدرسة علوم الحياة في جامعة جلاسجو، وتعمل مستشارة نفسية في مركز دراسة "الثقة والسعادة" في مدينة جلاسجو. كتبت العديد من المقالات حول علم النفس الإيجابي، دراسات مقارنة في السعادة، ظاهريات السعادة وتنظيمها، الاحتفاظ باليوميات وعلاقاتها بالسعادة.

- **جوردي فرنانديز:** محاضر الفلسفة في جامعة أدليد، تدور أبحاثه حول نظرية المعرفة، الميتافيزيقيا وفلسفة العقل، نشر عدة مقالات حول معرفة الذات والذاكرة الفلسفية العصلية، والفلسفة والبحث الظاهرياتي(١).

- **الإريا جرزاني جافازى:** أستاذة مشاركة في علم نفس النمو في قسم العلوم الإنسانية في جامعة ميلانو بيكوكا، إيطاليا تضم أبحاثها موضوعات حول تطوير القدرة العاطفية، العلاقة بين الانفعالات والثقافة، نظرية العقل ولغة الطفل، وصاحبة كتاب دور العواطف في مرحلة المراهقة، ٢٠٠٧م(٢).

- **جون هاريس:** أستاذ كرسى التحالف الإلهي وعلم الأخلاق البيولوجية، ومدير المعهد العلمي والأخلاقي والإبداع في دراسة القانون في جامعة مانشستر، ويدرس المعهد المسائل الأخلاقية التي ظهرت نتيجة التقدم العلمي والتكنولوجي في النصف الأول من القرن العشرين. كان عضوًا في لجنة الوراثة الإنسانية في المملكة المتحدة عام ١٩٩٩، وأول فيلسوف يتم انتخابه زميلا في أكاديمية العلوم الطبية في المملكة المتحدة عام ٢٠٠١م(٣).

- **لورنس جيمس :** عمل في مجال الأخلاق، وكان لديه اهتمام خاص بمعنى الحياة والذي كان عنوانا لرسالته في الدكتوراه، حيث دافع عن التفسير الطبيعي الموضوعي لمعناها. كتب عدة مقالات عن الإنجاز ومعنى الحياة، وعقد عدة ندوات حول العالم في موضوع معنى الحياة بشكل عام، ويبحث في دراساته الحالية عن محاولته لفهم العناصر المختلفة المؤثرة على تفسير المعنى(٤).

---

(١) إريك أنجنر Erik angner ، هافي كاريل Havi Carel، جون كوتنجهام John Cottngham، إيلين دونكان Elaine Duncan، جوردي فرنانديز Gordi Fernandez .

(٢) Ilaria Grazzani. Gavazzi.

(٣) جون هاريس: John Harris.

(٤) لورنس جيمس: Laurence James.

- **إيان لو:** محاضر في الفلسفة في جامعة برمنجهام، وكان قبل التحاقه بالجامعة عام ٢٠٠٠م يعمل محاضرا في جامعتي أندروز وبرستول، عمل في مجالات ترتبط بالأخلاق، وتشمل النظرية الأخلاقية المعاصرة، وما بعد الأخلاق، وعلم النفس الأخلاقي، والأخلاق التطبيقية. يدرس حاليا مفهومي الرفاهية والسعادة ويطبق حاليًا مع زميله هيتر ديدوز طريقة القدرات لنيل الصحة(٥).

- **جيمس لينمان :** أستاذ الفلسفة في جامعة "شيفيلد"، ضمت مؤلفاته "الخلود" خطاب في مجلة "الكوجينو"، وفي مجلة "المنافع" "ميشيل" "كيث"، و"دالكسي"، العقل الأخلاق، والحدوث، وفي مجلة الفلسفة التطبيقية، الفائض عن الحاجة، وما لا تقوم به الحاسوبات، وفي مجلة باسيفيك الفصلية الفلسفية، التوافق والتعاقد، وإمكانية المسئولية الخلقية في مجلة الأخلاق(٦).

- **مايك مارتن:** أستاذ الفلسفة في جامعة شابمان في أورانج كاليفورنيا، ألف اثني عشر كتابا أحدثها: من الأخلاق إلى الصحة العقلية: الفضيلة والرزيلة في الثقافة العلاجية ٢٠٠٦م، الإبداع: الأخلاق والمهارة في العلم ٢٠٠٧م، تقديس ألبرت شنايتزر للحياة ٢٠٠٧، وحاليا يكتب كتابا عن السعادة(٧).

- **ثاديوس ميتز:** أستاذ الفلسفة ومدير مركز "ويتز" للأخلاق في جامعة "ويتوتر ستراند" في "جوهانسبرج" والتحق بجامعة جوهانسبرج أستاذا باحثا في "الإنسانيات" ٢٠٠٩م. تناولت أبحاثه معنى الحياة والأخلاق، التطبيقات القانونية والسياسية للأخلاق الإفريقية والكانطية، ظهرت مقالاته في المجلات المتخصصة مثل: الأخلاق، الفلسفة والأمور العامة، مجلة أكسفورد للدراسات

---

(٥) إيان لو: Iain Law.
(٦) جيمس لينمان: James Lenman.
(٧) مايك مارتن: Mike W. Martin.

القانونية، مجلة الفلسفة السياسية، القانون والفلسفة، مجلة الدراسات الدينية، والمجلة الفصلية للفلسفة الأمريكية(٨).

- **أوشا كيران سوبا:** عملت في قسم علم النفس في جامعة تريبهوان في نيبال. حصلت على شهادة الدكتوراه في موضوع "الإحباط وجودة الحياة لدى النساء النيباليات" من جامعة اللاهاباد في الهند، كتبت عدة مقالات عن "انتشار الإحباط"، "التقدير الذاتي المراهق"، "النساء والصحة العقلية"، و"مستويات الإبداع في التعلم والعمل والتربية"(٩).

- **بدرو ألكس تابنسكي:** محاضر في قسم الفلسفة جامعة روديس في جنوب إفريقيا، يدور محور اهتمامه الرئيسي حول موضوع الأخلاق بشكل عام. ويؤلف حاليا مجموعة من الكتب حول "الدور المعقد الذي يمارسه الشر في الحياة الإنسانية"، و"الموقف البديل في الجدل الثار حول حرية الإرادة". أهم مؤلفاته "السعادة: الشخصية، المجتمع، والهدف" إشميت ٢٠٠٣م، "الحكم والفهم: مقالات في الإرادة الحرة، والراوية، والمعنى، والحدود الأخلاقية للإدانة" إشميت ٢٠٠٦م، "الدور الإيجابي للشر" بالجريت٢٠٠٩م(١٠).

- **فاليري تيبروس:** أستاذة مشاركة في الفلسفة في جامعة منيسوتا، اهتمت في أبحاثها بعلم النفس الخلقي، الفضائل العقلية للرفاهية، وتهتم حديثا بدراسة العلاقة بين علم النفس التجريبي والمشكلات الفلسفية المتعلقة بالرفاهية. وتعرض في كتابها الجديد "الحياة الفكرية: الحياة في حدود إمكانياتنا بطريقة عاقلة" أكسفورد ٢٠٠٨، للحكمة العلمية وكيف نحيا حياة طيبة في ضوء ما نعرفه عن أنفسنا من دراسة علم النفس التجريبي(١١).

---

(٨) ثاديوس ميتس: Thaddeus Metz.
(٩) أوشا كيران سوبا: Usha Kiran Subba.
(١٠) بدرو ألكسي تاينسكي: Pedro Alexis Tabensky.
(١١) فاليري تيبروس: Valerie Tiberius.

- **إدواردو زامونر:** محاضر في الفلسفة في جامعة "لاتروب" في مدينة "ملبورن" عمل باحثا مشاركا في جامعة "نيو روسثيتك" في "لندن" في عام ٢٠٠٨م، ونال في عام ٢٠٠٧م شهادة تقديرية عن أبحاثه من وزير التربية الأسترالي. تناول في أبحاثه موضوع الانفعال، الإدراك، والجمال، وفلسفة فتجنشتين. وألف بالاشتراك مع "دافيد ليفى" كتابا عن "محاضرة فتجنشتين عن الأخلاق" ٢٠٠٧م، و"عن تطبيق فكر فتجنشتين ومنهجه على الفلسفة التحليلية المعاصرة" ٢٠٠٨م(١٢).

- **موريين كيجلي:** كانت محاضرة في علم الأخلاق البيولوجي في مركز الأخلاق الاجتماعية والسياسية والمعهد العلمي، والأخلاقي والإبداعي في كلية الحقوق وطبيبة قبل التحاقها بالمركز، اهتمت في أبحاثها بأخلاقيات التناسل، وتقنية عملية التناسل، زراعة الأعضاء، الأجنة، الحقوق. بالتحديد في مسألة ملكية أعضاء الجسم الإنساني وأجزائه، ومسائل تحقيق العدالة والمسئولية في العناية بالصحة(١٣).

(١٢) إدواردو زامونر: Edo Ardo Zamuner.

(١٣) موريين كيجلي: Muireann Quigley.

المُعِدة في سطور:

ليزا بورتولوتى

أستاذة الفلسفة في جامعة "برمنجهام" المملكة المتحدة. اشتغلت بفلسفة العلوم المعرفية، والأخلاق التطبيقية، واهتمت بدراسة السعادة، والأخلاق، ومعنى الحياة. عملت أستاذاً زائرا في بعض الجامعات الأوربية وجامعة سيدنى، وكاليفورنيا. وأهم أعمالها: مقدمة في فلسفة العلم.

المترجم في سطور:

أحمد محمود الأنصاري

دكتوراه الآداب فى الفلسفة – كليـــة الآداب – جامعـــة القــاهرة، ١٩٩٧، وعضو الجمعية الفلسفية المصرية.

ومن مؤلفاته: "الأخلاق الاجتماعية عند براتراندرســـل" (٢٠٠٣)، "فلـــسفة الدين عند جوازيا رويس" (٢٠٠٤)، "الانتماء" (٢٠٠٤).

ومن ترجماته "الجانب الديني للفلسفة" (٢٠١١) لرويس، "مبادئ المنطـــق" (٢٠٠٢)، "فلسفة الولاء لـــرويس" (٢٠٠٢)، "روح الفلـــسفة الحديثـــة" (٢٠٠٣)، "محاضرات في المثالية المعاصرة" "رويس" (٢٠٠٣)، "مصادر البـــصيرة الدينيـــة" (٢٠٠٧)، "العالم والفرد" لرويس جـــ١ (٢٠٠٨)، ج٢ (٢٠٠٨). "معنى الحقيقـــة" (٢٠٠٩)، "عالم متعدد" لوليم جيمس (٢٠٠٩)، "القصدية" لجون ســـيرل (٢٠١٠)، إعادة البناء في الفلسفة جون ديوي (٢٠١٠).

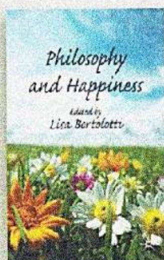
المراجع في سطور:

حسن حنفي

- أستاذ غير متفرغ بقسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة القاهرة.
- عضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة – عضو بموسوعة الأعلام العربية بالقرنين التاسع عشر والعشرين، مكتبة الإسكندرية.
- سكرتير عام الجمعية الفلسفية المصرية.
- مؤلف مشروع التراث والتجديد بجبهاته الثلاث في عدة أجزاء منذ سنة ١٩٦٥ إلى ما يقرب من نصف قرن.

التصحيح اللغوى: محمود حنفى

الإشــراف الفنى: حــسن كامل



يعرض هذا الكتاب لمجموعة من المقالات التى تتناول مفهوم السعادة وعلاقته بمعنى الحياة والعقل الإنسانى. يناقش فى قسمه الأول علاقة السعادة بالمعنى، والمتع المأساوية، ومعنى الحياة وصورها، والسعادة الأبدية، وسبب الشعور بالسعادة فى المرض والمعاناة. أما القسم الثانى فيتناول المقصود بعلم النفس الإيجابى، وسياسات السعادة، وإشباع الرغبات، والسعادة وخيارات الحياة وعلاقتها بالحكمة العقلية، وسياسات الذات الإنسانية. وتناقش معظم المقالات معنى السعادة الذاتية والموضوعية، وعلاقة الوجود الحقيقى بالسعادة، وتعرض آراء الفلاسفة فى السعادة وعلاقتها بالأزمة الإنسانية وبحياة الإنسان الواقعية، وتؤكد أن السعادة ممكنة مهما كانت ظروف الحياة الإنسانية.

لوحة الغلاف: مورى أكا
تصميم الغلاف: نسرين كتك